

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

**SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA  
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**DJANIRES LAGEANO DE JESUS**

**A (RE)TRADICIONALIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS PELO  
TURISMO: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE OS KADIWÉU  
(MATO GROSSO DO SUL- BR) E MÃORI (ILHA NORTE - NZ)**

**Tese de Doutorado**

**CURITIBA - PR  
2012**

DJANIRES LAGEANO DE JESUS

**A (RE)TRADICIONALIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS PELO  
TURISMO: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE OS KADIWÉU  
(MATO GROSSO DO SUL- BR) E MÃORI (ILHA NORTE - NZ)**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Geografia, no Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná.

Orientação: Profa. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr

CURITIBA - PR  
2012

Jesus, Djanires Lageano de

A (re)tradicionalização dos territórios indígenas pelo turismo: um estudo comparativo entre os Kadiwéu (Mato Grosso do Sul- Br) e Māori (Ilha Norte - NZ) / Djanires Lageano de Jesus. – Curitiba, 2012.

264 f. : il., maps.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Curso de Pós-Graduação em Geografia.

Orientadora: Cicilian Luiza Löwen Sahr

1. Índios - História. 2. Maoris. 3. Índios Kadiwéu. I. Sahr, Cicilian Luiza Löwen. II. Título.

CDD 910.0209

## TERMO DE APROVAÇÃO

MEC-UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA  
- MESTRADO E DOUTORADO



### PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pelo candidato DJANIRES LAGEANO DE JESUS intitulada "A (RE)TRADICIONALIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS PELO TURISMO: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE OS KADIMÊU (MATO GROSSO DO SUL- BR) E MÃOIRI (ILHA NORTE - RZ)", para obtenção do grau de Doutor em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração Espaço, Sociedade e Ambiente, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação.

Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, são de parecer pela APROVAÇÃO da Tese. OBS: este documento tem a validade de 60 dias a contar desta data


Curitiba, 02 de março de 2012.

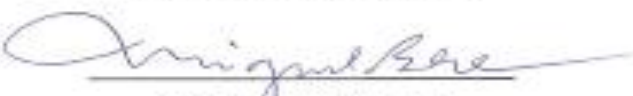
Nome e assinatura da Banca Examinadora:

  
Profª Dra. Cibílian Luiza Löwen Sahr (UFPR/UEPG) – Presidente

  
Profª Dra. Edilene Cortesi de Lima (UFPR)

  
Prof. Dr. José Manoel Gonçalves Gandara (UFPR)

  
Profª. Dra. Marina Wenceslau (UEMS)

  
Prof. Dr. Miguel Behl (UFPR)

***Dedico esse trabalho a minha família e familiares, em especial  
a minha mãe, Francisca de Fátima, minha irmã, Tatiuce Lageano e meu  
sobrinho Pedro Henrique Lageano e Silva.***

## **AGRADECIMENTOS**

À minha orientadora, Profa. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr, por ter acreditado na possibilidade de desenvolvimento do trabalho, acompanhando, estimulando e orientando durante toda jornada de estudo.

À Profa. Dra. Marina Evaristo Wenceslau, pela aprendizagem e nos incentivos empregados desde 2002 quando ingressei nos estudos relacionados ao universo indígena até os dias de hoje com a pesquisa em desenvolvimento com os Kadiwéu, além da amizade e confiança nos momentos de trabalho e lazer.

Aos povos Kadiwéu e Māori pela aprendizagem de vida e hospitalidade para compartilhar seus espaços de reprodução física e simbólica.

Aos Professores Dr. Miguel Bahl, Dra. Edilene Coffaci de Lima e Dr. José Manoel Gonçalves Gândara, docentes da UFPR, pelas contribuições e sugestões na Banca de Qualificação e na Defesa final do presente trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná, incluindo a Coordenação de Curso, Corpo Docente, Corpo Discente e Funcionários (em especial ao Zem) pelo apoio recebido.

A Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul pela possibilidade de afastamento integral para capacitação profissional, incluindo o apoio recebido dos colegas de trabalho do Curso de Turismo além dos demais servidores e alunos da Unidade Universitária de Dourados.

A Fundação de Apoio ao desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul (FUNDECT-MS) pela concessão da bolsa de estudo de Doutorado.

Aos amigos, Débora e Ariadne Fittipaldi, Renny Everson, Rodrigo Rauen, Dolores Bortolança, Júlia Paixão, Ana Paula Siviero, Fatima Saraiva, Janaina da Cunha, Roberta Braga, Márcia Aguiar, Walter Guedes, Daniela Sottili Garcia, Waldir Leonel, Ednéia Cerchiari, Tatiane Passoni, João Ricardo, Anelize de Oliveira, Luciana Gomez, Luiz Fernando, Silvano Araújo, Carlos Amorim, Poliana Cardozo e aos muitos outros que não foram mencionados nessa folha, mas são importantes na minha vida pessoal e profissional.

***A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem. E o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos, partem da sabedoria, da verdade e do amor. Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo. Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidade e línguas. A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! O importante é prosseguir.***

***Eliane Potiguara***

## RESUMO

O presente estudo objetiva avaliar as transformações efetivadas pelo incremento do turismo em comunidades indígenas. Acredita-se que essa atividade, ao mesmo tempo em que causa uma intensificação da degradação, massificação e homogeneização cultural, promove também a manutenção e a revitalização da cultura, de seu poder simbólico e de suas características pretéritas, num processo contínuo de (re)tradicionalização. Os métodos e técnicas empregados na pesquisa foram baseados na associação direta entre a pesquisa bibliográfica, documental e de campo. No que tange à pesquisa bibliográfica, foram efetuadas leituras vinculadas aos estudos da Geografia, da Antropologia e do Turismo. Na investigação documental, a partir de uma visão comparativa, foram consultados os planos, programas e projetos vinculados aos órgãos públicos que fomentam e qualificam o turismo brasileiro e o neozelandês. Para a composição da pesquisa de campo, foram feitas aproximações com a realidade Māori e Kadiwéu, sistematizadas em diário de campo e inventário fotográfico, além de entrevistas e depoimentos. Os resultados da pesquisa indicam que o *turismo indígena*, como o que acontece na Ilha Norte da Nova Zelândia, tem como uma de suas funções a de potencializar a cultura local, principalmente os elementos ligados à dança, ao artesanato à pintura, ao canto e à reza, à língua nativa, às bebidas e comidas típicas, à agricultura, entre outros. Busca-se possibilitar novas formas de subsistência, produção e transformação do espaço regional, tanto para a sociedade indígena como para aqueles que a envolvem. Dessa forma, acredita-se que, para a implantação adequada do *turismo indígena*, é preciso criar uma estratégia responsável para o desenvolvimento da atividade. Estratégia esta que encontre respostas factíveis ao desafio da mobilização de condições, a fim de que o turismo se torne sustentável, capaz de contribuir para o desenvolvimento sem depreciação dos recursos naturais e culturais locais.

**Palavras Chaves:** Turismo Indígena, Tradicionalização, Kadiwéu, Māori.



## **ABSTRACT**

The present study focus on the evaluation and the transformations caused by the increase of tourism in the indigenous communities. It is believed that the tourism, while causing an intensification of degradation, cultural homogenization and massification, also promotes and maintain a revitalization of indigenous culture as well as their symbolic power and its characteristics in a continuous (re) traditional process. The methods and techniques employed in this study were based on the direct association between the literature review, documents and a research in the field. In regards to the literature, an analysis was made related to the study of Geography, Anthropology and Tourism. In the documents research, by means of a comparative view, were consulted plans, programs and projects related to public agencies that promotes and qualifies the Brazilian and New Zealand Tourism. In the field researched, approaches were made with Maori and Kadiwéu tribes' reality as well as a systematized field, photographic database, interviews and testimonials. As the results of the research, as well as the indigenous tourism of North Island New Zealand also uses its functions to enhance the local culture, mainly related to dance, crafts to painting, singing and prayer, the native language, ethnic foods and beverages, agriculture, among others. The focus is to enable new forms of subsistence production and transformation of the region, both for the indigenous society and for those surrounding it. Thus, it is believed that for the proper implementation of the indigenous tourism, a responsible strategy must be created for the development of the activity. Strategy is feasible to find answers to the challenge of mobilizing conditions, in order for tourism to become sustainable and contribute to the development without depreciation of natural resources and cultural sites.

**Keywords:** Indigenous Tourism, Traditionalization, Kadiwéu, Māori.

## RESUMEN

El presente estudio tiene como objetivo evaluar las transformaciones efectuadas debido al aumento del turismo en las comunidades indígenas. Se cree que esta actividad, a medida que causa una intensificación en la degradación, homogeneización y masificación culturales, también promueve el mantenimiento y la revitalización de la cultura, de su poder simbólico y sus características, más allá de un proceso continuo de (re) tradicionalización. Los métodos y las técnicas empleadas en el estudio se basan en la asociación directa entre la revisión de la literatura, los documentos y el trabajo de campo. En cuanto a la literatura, se realizó la lectura relacionada con el estudio de la geografía, la antropología y el turismo. En la investigación documental - desde una perspectiva comparativa -, se consultaron los planes, programas y proyectos relacionados con organismos públicos, así como los requisitos de promoción del turismo brasileño y nuevo zelandés. Para la composición de la investigación de campo, se consideraron aproximaciones hechas a los maoríes y la realidad Kadiwéu, sistematizados mediante el uso de diarios de campo, inventario fotográfico, entrevistas y testimonios. Los resultados de la encuesta indican que el turismo indígena -tal y como sucede en la Isla Norte de Nueva Zelanda tiene entre sus funciones mejorar la cultura local: sobre todo relacionados con la danza, la artesanía, la pintura, el canto, la oración, la lengua nativa, las comidas y bebidas típicas, la agricultura, entre otros. El objetivo del turismo en este tipo de comunidades, es permitir la existencia de nuevas formas de producción de subsistencia en la transformación de la región, tanto para la sociedad indígena como para aquellos que lo rodean. Por lo tanto, se considera que el correcto despliegue del turismo en los pueblos indígenas, debe crear una estrategia responsable para el desarrollo de la actividad. La estrategia es factible para hallar respuestas al reto de las condiciones de movilización, a fin de que el turismo contribuya al desarrollo sostenible, sin depreciación de los recursos naturales y los sitios culturales.

**Palabras clave:** Turismo Indígena, Tradicionalización, Kadiwéu, Māori.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURAS 1 E 2: MULHERES KADIWÉU (LÉVI-STRAUSS, 1935)	100
FIGURA 3: CERÂMICA KADIWÉU	101
FIGURA 4: MATÉRIA-PRIMA	101
FIGURA 5: MODELO DE CASA MODERNA	102
FIGURA 6: MODELO DE CASA TRADICIONAL	102
FIGURA 7: LOCALIZAÇÃO DAS TRIBOS MĀORI NA NOVA ZELÂNDIA	108
FIGURA 8: <i>NGA RAKAU</i> (TOTEM DE MADEIRA)	123
FIGURA 9: <i>HEI TIKI</i> – ARTESANATO MĀORI	123
FIGURA 10: HARAKEKE (VESTIMENTAS)	124
FIGURA 11: <i>KETE E KOROWAI</i> (BOLSAS E CESTARIAS)	124
FIGURA 12: TATUAGEM FEMININA E MASCULINA (1917)	125
FIGURA 13: PINTURA FACIAL	125
FIGURA 14: <i>HAKA</i>	127
FIGURA 15: <i>POI DANCE</i>	127
FIGURA 16: VISTA DA CIDADE DE AUCKLAND	192
FIGURA 17: AEROPORTO DE AUCKLAND (PORTAL MĀORI)	192
FIGURA 18: <i>MĀORI VILLAGE</i> EM ROTORUA	194
FIGURA 19: MUSEU DE ROTORUA	194
FIGURA 20: <i>TE RAWHITI</i> – CENTRO DE REUNIÕES E MEMORIAL MĀORI	194
FIGURA 21: <i>CAPE BRETT TRACK</i> – TRILHA ECOLÓGICA	196
FIGURA 22: VIA DE ACESSO A RIK	201
FIGURA 23: MIRANTE DA SERRA DA BODOQUENA	201
FIGURA 24: SEGUNDO MIRANTE	202
FIGURA 25: PEDRA FUNDAMENTAL	202
FIGURA 26: AULAS DE ARTESANATO COM INDÍGENAS	205
FIGURA 27: ÍNDIAS CONFECCIONANDO ARTESANATO	205
FIGURA 28: RITUAL DE BOAS VINDAS MĀORI	207
FIGURA 29: TURISTAS CONTEMPLANDO A CULTURA MĀORI	207
FIGURA 30: CASA TRADICIONAL TALHADA	208
FIGURA 31: CASAS TRADICIONAIS MĀORI	208
FIGURA 32: PISCINAS QUENTES	209
FIGURA 33: PISCINA DE LAMA	210

FIGURA 34: ARTESANATO E CERÂMICA KADIWÉU	228
FIGURA 35: ARTESANATO KADIWÉU	228
FIGURAS 36 E 37: DESENHOS DO ÍNDIO A. A.	229
FIGURA 38: CAVALOS AOS REDORES DA RIK	230
FIGURA 39: CASA UTILIZADA POR DARCY RIBEIRO	230
FIGURA 40: RIACHOS NA RIK	230
FIGURA 41: TRILHAS NA RIK	230
FIGURA 42: DONA J. L. E SUA FAMÍLIA	234
FIGURA 43: DONA J. L. FAZENDO A PINTURA CORPORAL	234
FIGURA 44: FAMÍLIA KADIWÉU NO QUINTAL DA CASA	235
FIGURA 45: UNIVERSITÁRIA OBSERVANDO CERÂMICA	235
FIGURA 46: CAMINHADA ENTRE OS KADIWÉU	237
FIGURA 47: AS ÍNDIAS RETIRANDO A MATÉRIA-PRIMA	237
FIGURA 48: TRILHA DE ACESSO À CACHOEIRA	238
FIGURA 49: DURANTE A TRILHA OBSERVAÇÃO DA FAUNA	238
FIGURA 50: RIACHO QUE DESÁGUA NA CACHOEIRA	238
FIGURA 51: RODA DE TERERÉ	238
FIGURA 52: DONA C. B. COM FILHOS E A VISITANTE	238
FIGURA 53: ENTREVISTA COM A DONA C. M.	238

## LISTA DE MAPAS

MAPA 1: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DOS GRUPOS INDÍGENA DE MS	82
MAPA 2: MAPA POLÍTICO DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL	85
MAPA 3: LOCALIZAÇÃO DE MAIOR CONCENTRAÇÃO KADIWÉU EM MS	89
MAPA 4: MAPA DAS PRINCIPAIS CIDADES DA ILHA NORTE DA NOVA ZELÂNDIA	110

## LISTA DE SIGLAS

ACIRK - Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu  
ACRIVAN - Associação dos Criadores do Vale do Aquidaban e Nabileque  
AMI - Amigo do Índio  
ARENA - Aliança Renovadora Nacional  
BR - Brasil  
CEDIN - Conselho Estadual de Direitos do Índio  
CF - Constituição da República Federativa do Brasil  
CIMI - Conselho Indigenista Missionário  
CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
CNTur - Conselho Nacional de Turismo  
COMBRATUR - Comissão Brasileira de Turismo  
DEM – Democratas  
DIP - Departamento de Imprensa e Propaganda  
EMBRATUR - Instituto Brasileiro de Turismo  
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde  
IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis  
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade  
IDH - Índice de Desenvolvimento Humano  
IES - Instituições de Ensino Superior  
ISA - Instituto Socioambiental  
IN - Ilha Norte  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
IPC - Índice de Percepção de Corrupção  
IS - Ilha Sul  
MASS - *Māori Association of Social Science*  
MDB - Movimento Democrático Brasileiro  
MMA - Ministério do Meio Ambiente  
MP - Ministério Público  
MS - Mato Grosso do Sul  
MTMP - *The Māori Tourism Mentoring*

## LISTA DE SIGLAS (CONTINUAÇÃO)

MTur - Ministério do Turismo do Brasil  
NAM - Núcleo de Atividades Múltiplas  
NEPPI - Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas  
NZ - Nova Zelândia  
*NZMTC - NEW ZEALAND MĀORI TOURISM COUNCIL*  
*NZTD - The New Zealand Tourism Departament*  
OIT - Organização Internacional do Trabalho  
OMT - Organização Mundial de Turismo  
OMT - Organização Mundial do Turismo  
ONGs - Organizações Não Governamentais  
ONU - Organização das Nações Unidas  
OSCIP - Organização da Sociedade Civil de Interesse Público  
OSCIP - Organização da Sociedade Civil de Interesse Público  
PAEI - Programa de Apoio ao Estudante Indígena  
PC do B - Partido Comunista do Brasil  
PCB - Partido Comunista Brasileiro  
PDT - Partido Democrático Trabalhista  
PFL - Partido da Frente Liberal  
PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro  
PNMT - Programa Nacional de Municipalização do Turismo  
PNT – Plano Nacional de Turismo  
PNUMA - Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente  
PPS - Partido Popular Socialista  
PSB - Partido Socialista Brasileiro  
PSDB - Partido da Social-Democracia Brasileira  
PSOL - Partido Socialismo e Liberdade  
PSTU - Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado  
PT - Partido dos Trabalhadores  
PTB - Partido Trabalhista Brasileiro  
PV - Partido Verde  
RID - Reserva Indígena de Dourados

## LISTA DE SIGLAS (CONTINUAÇÃO)

RIK - Reserva Indígena Kadiwéu

SED - Secretaria Estadual de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul

SETASS - Secretaria de Trabalho de Assistência Social e Economia Solidária

SNZTA - *Statistics New Zealand Tatauranga Aotearoa*

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

*TIES - The International Ecoturismo Society*

*TMTA - Tai Tokerau Māori Tourism Association*

UCDB - Universidade Católica Dom Bosco

UEMS - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNIGRAN - Centro Universitário da Grande Dourados

*UNITEC - Te Whare Wananga o Wairaka*

*WTO - World Tourism Association*



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>19</b>
<b>I PARTE - REFLEXÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b>	<b>28</b>
<b>CAPÍTULO I - TRADICIONALIZAÇÃO: REFLEXÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS</b>	<b>29</b>
1 TRADIÇÃO: UMA INVENÇÃO?	29
2 A CULTURA COMO ELEMENTO DE IDENTIDADE E ALTERIDADE	39
3 A DIALÉTICA DA (RE)TRADICIONALIZAÇÃO	52
<b>CAPÍTULO II - <i>TURISMO INDÍGENA</i>: UM PROCESSO DE (RE)TRADICIONALIZAÇÃO?</b>	<b>59</b>
1 AS RELAÇÕES TERRITORIAIS INDÍGENAS COMO EXPRESSÃO DE SUAS TRADIÇÕES	59
2 CULTURA E TRADIÇÃO INDÍGENA COMO PRODUTOS TURÍSTICOS	63
3 CONTRIBUIÇÕES PARA O CAMPO EPISTEMOLÓGICO DO <i>TURISMO INDÍGENA</i>	67
<b>II PARTE – CONTEXTUALIZAÇÃO</b>	<b>79</b>
<b>CAPÍTULO III - TERRITÓRIOS E TRADIÇÕES: OS INDÍGENAS KADIWÉU (MATO GROSSO DO SUL/BR) E MÃORI (ILHA NORTE/NZ)</b>	<b>80</b>
1 POVOS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL – BRASIL	80
1.1 MATO GROSSO DO SUL: CONTEXTO FÍSICO-TERRITORIAL	84
1.2 CARACTERIZAÇÃO E HISTÓRICO DA OCUPAÇÃO INDÍGENA KADIWÉU	88
1.3 PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA KADIWÉU	95
2 POVOS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS DA ILHA NORTE (IN) DA NOVA ZELÂNDIA (NZ)	106
2.1 ILHA DO NORTE: CONTEXTO FÍSICO-TERRITORIAL	107
2.2 CARACTERIZAÇÃO E HISTÓRICO DA OCUPAÇÃO INDÍGENA MÃORI	116
2.3 PATRIMÔNIO INDÍGENA MÃORI	120
<b>CAPÍTULO IV - PROTEÇÃO LEGAL ÀS TRADIÇÕES INDÍGENAS BRASILEIRAS E NEOZELANDESAS</b>	<b>128</b>
1 ÓRGÃOS, LEGISLAÇÃO E CONTEXTO CULTURAL NO BRASIL	128
2 ÓRGÃOS, LEGISLAÇÃO E O CONTEXTO CULTURAL NA NOVA	

<b>ZELÂNDIA</b>	<b>139</b>
<b>3 SIMILARIDADES E DIFERENÇAS ENTRE O BRASIL E A NOVA ZELÂNDIA</b>	<b>149</b>
<b>III PARTE – ESTUDOS DE CASOS</b>	<b>154</b>
<b>CAPÍTULO V - PRODUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO ESPAÇO PELO <i>TURISMO INDÍGENA</i>: EXPERIÊNCIA BRASILEIRA E NEOZELANDESA</b>	<b>155</b>
<b>1 A ATIVIDADE TURÍSTICA BRASILEIRA</b>	<b>155</b>
1.1 HISTÓRICO E ORGANIZAÇÃO DO TURISMO NACIONAL	156
1.2 POLÍTICAS NACIONAIS DE TURISMO INDÍGENA	162
<b>2 A ATIVIDADE TURÍSTICA NEOZELANDESA</b>	<b>168</b>
2.1 HISTÓRICO E ORGANIZAÇÃO DO TURISMO NACIONAL	168
2.2 POLÍTICAS NACIONAIS DE TURISMO INDÍGENA	172
<b>3 SIMILARIDADES E DIFERENÇAS ENTRE O BRASIL E A NOVA ZELÂNDIA</b>	<b>183</b>
<b>CAPÍTULO VI - (RE)TRADICIONALIZAÇÃO INDÍGENA PELO TURISMO: O CASO DO POVO MÃORI E KADIWÉU</b>	<b>188</b>
<b>1. ESTUDO DE CASO MÃORI</b>	<b>188</b>
<b>2. ESTUDO DO CASO KADIWÉU</b>	<b>196</b>
<b>3 TURISMO E (RE)TRADICIONALIZAÇÃO INDÍGENA</b>	<b>202</b>
3.1 EXPERIÊNCIAS VIVENCIADAS COM OS MÃORI	202
3.1.1 Elementos de (re)tradicionalização cultural	203
3.1.2 O “olhar do indígena” e o “olhar do visitante”	210
3.2 EXPERIÊNCIAS VIVENCIADAS COM OS KADIWÉU	220
3.2.1 Elementos de (re)tradicionalização cultural	220
3.2.2 O “olhar do indígena” e o “olhar do visitante”	226
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>244</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>254</b>

## INTRODUÇÃO

Para que um território indígena se constitua um atrativo turístico, é imprescindível pensar em questões voltadas para o conjunto de vivências e realidades de tal povo. Para se entenderem as relações socioculturais dos e nos, territórios indígenas torna-se necessária à compreensão de um processo subjetivo de construção territorial que contemple o espaço de reprodução física, subsistência e sobrevivência.

Dimensionar e avaliar as interferências diretas que o *turismo indígena* pode provocar nesses núcleos tradicionais é uma questão basilar para a constituição de uma atividade que valorize o espaço utilizado como reprodução cultural. A atividade turística possibilita ações de planejamento em longo prazo, com propostas de capacidade de suporte, conservação e revitalização da cultura. Por outro lado, também potencializa o turismo de massa, com forte apelo para o lucro fácil, que visa a resultados imediatistas, principalmente quando o fenômeno do turismo é tratado como *slogan* e apresenta-se como “solução” para a geração de empregos, ignorando-se, todavia os investimentos necessários para sua sobrevivência e manutenção.

Com o fortalecimento econômico e a crescente expansão do turismo, acompanhados pelo aceleração do fluxo em destinos turísticos diferenciados, essa atividade passou a receber maior atenção de gestores na elaboração de políticas públicas específicas para seu desenvolvimento, bem como ações ordenadas para diversas regiões e localidades.

Sob enfoque citado, esta pesquisa tem por objetivo avaliar as transformações efetivadas pelo incremento do *turismo indígena*, além de verificar se tal atividade contribui para a modificação das relações pretéritas construídas historicamente pelas comunidades indígenas. Em contrapartida, a experiência turística indígena neozelandesa dos Māori evidencia-se por um processo de (re)tradicionalização, apresentando potencialidade turística semelhante aos Kadiwéu, sul-mato-grossenses.

Acredita-se que, no processo de constituição do *turismo indígena*, gera-se uma relação dialética no campo cultural. Ao mesmo tempo em que se causa uma intensificação na degradação, massificação e homogeneização cultural, promove-se

também a manutenção e a revitalização dessa mesma cultura. Fatores internos e externos influenciam na transformação, dando novo impulso à tradição e a seu poder simbólico.

Partindo desse pressuposto, este estudo visa a identificar como as mudanças desencadeadas pela atividade turística podem manter e/ou modificar as relações socioespaciais erigidas historicamente pelas comunidades indígenas, localizadas em distintas unidades espaciais. Para isso, utilizou-se como campo de análise a realidade observável da comunidade indígena Kadiwéu, em Mato Grosso do Sul e do povo Māori da Ilha Norte da Nova Zelândia.

Um contexto multidimensional é considerado na pesquisa. No caso da área indígena localizada no Mato Grosso do Sul, as interferências não se esgotam apenas no viés ambiental e cultural, mas também pelo próprio processo de exclusão socioespacial. A realidade neozelandesa mostra características distintas de descaracterização cultural, em função do próprio processo de colonização. Porém, na atualidade, vêm sendo provocadas mudanças significativas por causa do seu desenvolvimento turístico. Além disso, o *turismo indígena* nos territórios Māori vem possibilitando a constituição de sua (re)tradicionalização.

A potencialidade turística com enfoque na cultura indígena, identificada em várias porções do estado de Mato Grosso do Sul, induziu à necessidade de uma análise transdisciplinar entre os campos do Turismo, da Geografia e da Antropologia. Para tanto, a comunidade indígena Kadiwéu foi escolhida como a representante das etnias sul-mato-grossenses, a fim de que seja traçado um paralelo com a realidade neozelandesa. No sentido de compreender as dinâmicas internas e externas do processo de “turistificação”, algumas questões são norteadoras para esta pesquisa, entre elas, analisar em que medida as culturas indígenas Kadiwéu e Māori “perdem” sua autenticidade e tradicionalidade, em virtude das transformações provocadas pela atividade turística, e de que forma o turismo favorece as práticas culturais familiares e sociais da comunidade indígena na produção e transformação do espaço.

O fio condutor da análise baseia-se na hipótese de que, independentemente das ações fomentadas pela atividade turística, a cultura indígena sempre sofreu, e continuará sofrendo interferências e modificações - em maior ou menor grau - de ordem econômica, social, espacial, territorial, ambiental e cultural. Acredita-se que o planejamento participativo do turismo junto às comunidades indígenas brasileiras

pode ser instrumento de transformação e valorização de elementos culturais tradicionais na composição da atividade, além daqueles considerados “novos” ou “inventados” para a produção turística.

O *turismo indígena*, como acontece na Ilha Norte da Nova Zelândia e, de certa forma, em diversas localidades brasileiras, tem, como uma de suas funções, a de potencializar a cultura local, principalmente no que diz respeito aos elementos ligados à dança, ao artesanato e à pintura, ao canto e à reza, à língua nativa, às bebidas e comidas típicas, à agricultura, entre outros aspectos. Além disso, possibilita novas formas de subsistência tanto para a sociedade indígena como aqueles envolventes aos seus territórios.

Os métodos e técnicas empregados no presente trabalho foram baseados na associação direta entre a pesquisa bibliográfica, documental e de campo. A pesquisa bibliográfica constituiu-se de leituras de livros, teses, dissertações e artigos de autores vinculados aos estudos da Geografia, da Antropologia e do Turismo mencionados nos capítulos anteriores. A investigação documental deu-se a partir de uma visão comparativa. Foram consultados os planos, programas e projetos vinculados aos órgãos públicos que fomentam e qualificam o turismo brasileiro e o neozelandês, além das políticas indigenistas em cada realidade observada. Para composição da pesquisa de campo, foi necessária a aproximação da realidade em estudo. Para sistematizar essa experiência, foram utilizados como ferramentas metodológicas os diários de campo, inventários fotográficos, além de entrevistas e depoimentos.

Buscando responder às necessidades inter-relacionadas dos campos científicos estudados, optou-se por agregar os métodos da comparação e da pesquisa-ação.

Antes de partir para uma análise comparativa, tem-se como ponto inicial o processo de observação sugerida por Whyte (2005) que implica saber ouvir, escutar, ver, fazer uso de todos os sentidos. É preciso aprender quando perguntar e quando não perguntar, assim como que perguntas fazer na hora certa. Dessa forma, ainda baseado no autor, as entrevistas formais são muitas vezes dispensáveis. Assim, a coleta de dados não deve se restringir apenas à formalização do processo, já que, com a aproximação e a confiança estabelecida entre as partes, os dados necessários surgem naturalmente, sem esforços para sua obtenção.

Associado à observação dos indivíduos, foi utilizado o método comparativo, proposto por autores das ciências humanas como Bloch (1983). Baseados em conexões de sentido referencial, é possível mensurar a distância existente entre o tipo ideal (formado enquanto uma ação racional em relação a fins) e o desenvolvimento histórico e social influenciado por irracionalidades de todo tipo (como as convicções, erros, acasos).

Nesse sentido, Bloch (1983, p. 53) aponta que: “Aplicar o método comparativo no quadro das ciências humanas consiste [...] em buscar, para explicá-las, as semelhanças e as diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos”. Os meios sociais citados podem ser caracterizados por sociedades distantes no tempo e no espaço, ou sociedades sincrônicas, vizinhas no espaço, e que possuem um ou mais pontos de origem comum. Bloch (1983, p.17) acrescenta, ainda, que duas condições são necessárias para haver comparação: “(...) uma certa similitude entre os fatos observados e uma certa dessemelhança entre os meios onde eles foram produzidos”. Além disso, “Determinar não somente na generalidade que dois objetos não são parecidos, mas mais ainda - tarefa infinitamente mais difícil, mas também mais interessante - por quais caracteres precisos eles se distinguem” (IDEM, p.27).

Ponderando o que Bloch (1983) propõe em seus estudos, evidencia-se que a analogia, a semelhança e o contraste são os elementos metodológicos principais na análise comparativa de duas realidades observadas. No presente estudo, têm-se duas realidades semelhantes no que tange ao contexto cultural indígena, tanto relacionado aos Māori como ao povo Kadiwéu. Entretanto, têm-se contextos geopolíticos distintos por se tratar de dois territórios em diferentes níveis de desenvolvimento, além do contraste estabelecido no grau de evolução para com o fomento do *turismo indígena*.

Além dos métodos abordados, a pesquisa-ação contribui efetivamente na busca de estratégias coletivas que requer o segmento turístico. Segundo Vergara, (2007, p.49) o referido método é “[...] um tipo particular de pesquisa participante e de pesquisa aplicada que supõe intervenção participativa na realidade social. Quanto aos fins é, portanto, intervencionista”.

O referido tipo de pesquisa é um método de pesquisa social na qual o pesquisador identifica um problema no meio investigativo e busca, junto de outros atores, respostas compatíveis as necessidades coletivas. Considerando tratar-se de

uma análise onde se buscam avaliar os impactos causados na produção turística em territórios tradicionais e também uma intervenção coletiva, a pesquisa-ação é a que mais responde positivamente à tomada de decisão entre os atores envolvidos, com base na gestão compartilhada.

Para fechar a linha teórica que defende a pesquisa-ação, Morin (2004, p. 68) define que:

Trata-se de uma démarche de compreensão e de explicação da práxis dos grupos sociais, pela implicação dos próprios grupos, e com intenção de melhorar sua prática. No entanto tem ainda, a pesquisa-ação, objetivo emancipatório e transformador do discurso, das condutas e das relações sociais. Vai mais longe que a abordagem lewiniana<sup>1</sup> e exige que os pesquisadores se impliquem como atores. Está sempre ligada a uma ação que a precede ou a engloba e que a enraíza em uma história ou contexto.

O referido método é uma modalidade de pesquisa social que permite um diálogo de intervenção entre o pesquisador e os pesquisados envolvidos, que coletivamente estabelecem estratégias visando à solução de um determinado problema e a gestão necessária da atividade proposta. Assim, as técnicas advindas da pesquisa-ação associadas à pesquisa bibliográfica, à observação participante, à análise documental, ao inventário fotográfico e ao mapeamento comparativo das similaridades e diferenças de ambas as realidades observadas, proporcionam parâmetros para contribuir em estratégias concretas de planejamento participativo com os atores envolvidos na atividade turística em territórios indígenas.

Nesse sentido, as pesquisas etnográficas possibilitam a potencialização da importância da pesquisa qualitativa para compreender a dinâmica sociocultural das populações tradicionais indígenas. Para Lima & Pereira (2010), a referida técnica é um meio indispensável à narração de experiências de campo, pois auxilia aprofundar o olhar sobre o espaço social e favorece uma abertura para expressar preocupações que guiam as ações do pesquisador no interior da pesquisa.

Sendo assim, os diários de campo elaborados relatam as experiências vividas diante do contexto apresentado pelos indígenas em relação ao que dizem ao que fazem e ao que pensam. Acredita-se que a proposta de “olhar para dentro” é um

---

<sup>1</sup> A abordagem lewiniana, apoia-se na metodologia da Pesquisa-Ação, segundo a qual a produção de conhecimento se realiza na vertente Pesquisa, através das trocas e interações entre conhecimento formal (da Academia, dos teóricos), e informal, (dos atores do campo sobre sua própria realidade), gerando, na vertente Ação, mudanças sociais desejadas pelos referidos atores do campo.

meio de controle da investigação, pois permite a reflexão de como se produz o conhecimento, orientando a subjetividade e o papel do investigador no território pesquisado.

Para a construção da relação dialética entre as discussões teóricas e as realidades empíricas deste estudo, a pesquisa apresenta um levantamento documental e observação das realidades concernentes à do estado de Mato Grosso do Sul (representado pelo povo Kadiwéu) e da Ilha Norte da Nova Zelândia (representada pelo povo Māori). Os grupos indígenas estudados foram selecionados mediante sua concentração territorial e potencialidade para desenvolvimento do turismo local além do interesse pessoal do próprio pesquisador. A escolha do povo Māori deve-se à tradição de fomento do turismo em territórios indígenas na Nova Zelândia, que ultrapassa mais de um século e que gera receitas significativas para todos os atores do segmento turístico no país. Com relação ao povo Kadiwéu, a escolha foi devido à tradição na confecção do artesanato, sua distribuição territorial, além de outros elementos culturais significativos para constituição da histórica do estado de Mato Grosso do Sul.

Para levantamento das informações necessárias à investigação científica, foram coletados materiais em órgãos públicos sob as esferas federal, estadual e municipal, bem como na iniciativa privada, na sociedade civil organizada, nas empresas de atividade turística e nas sociedades indígenas estudadas, no período de março de 2008 a dezembro de 2011. Além disso, buscou-se acompanhar a discussão da temática através da participação em eventos de natureza técnica e científica ligada à área.

Para alcance dos objetivos específicos, o estudo compôs-se de três fases metodológicas. A primeira consistiu na identificação das bases teóricas dos planos, programas e projetos de desenvolvimento regional que buscam fomentar o turismo indígena em ambos os territórios estudados, contextualizando-os em diferentes cenários epistemológicos. Para sua implementação metodológica, fez-se necessário o levantamento das políticas públicas adotadas pelos órgãos responsáveis em cada localidade, tanto no Brasil como na Nova Zelândia, consultando os ministérios de turismo, bem como as secretarias e fundações de turismo locais.

Na segunda fase, propôs-se analisar os diferentes impactos – ambientais, sociais, culturais e econômicos – provocados pela implementação do *turismo indígena* nas comunidades comparadas. Para isso, foi contraposta a experiência



neozelandesa à análise potencial dos Kadiwéu, através de estudo teórico-documental e desenvolvimento de inventário turístico das comunidades observadas, analisando cada possível interferência provocada por meio do turismo.

A terceira e última fase buscou identificar o papel dos diferentes atores envolvidos no turismo, por meio da implantação de estratégias concretas de desenvolvimento regional que incorporam o turismo em comunidades indígenas, procurando estabelecer uma relação entre o foco dessas estratégias e sua base teórica. Nesse sentido, foram realizadas análises documentais e investigação empírica com representantes das comunidades indígenas de Mato Grosso do Sul e da Ilha Norte da Nova Zelândia, além da consulta dialogal com outras comunidades que possuem a mesma experiência de desenvolvimento turístico.

Após definida a fase metodológica, o trabalho dividiu-se em outras três partes concatenadas, de maneira a permitir a discussão, análise e interpretação de conceitos, bem como dos resultados produzidos no decorrer da pesquisa. A primeira parte foi denominada “Reflexões Teórico-Metodológicas”, a segunda parte intitulou-se “Contextualização”, e a terceira e última parte, “Estudos de Casos”. Cada uma delas compreendeu dois capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado “Tradicionalização: reflexões teórico-conceituais” busca apresentar reflexões em torno do conceito tradição. Para tanto, num primeiro momento, analisa-se o processo de formação das tradições, tanto por suas características ditas “autênticas”, como também “inventadas”. Discute-se a questão dos espaços de resistência cultural e o diálogo destes com as novas tradições. Num segundo momento, centra-se a discussão no papel da cultura como elemento de identidade e alteridade. Acredita-se que a junção do passado com o presente, em um processo de inclusão, exclusão e permanência de determinados elementos seja fundamental e constituinte de cada cultura. Por fim, analisa-se o processo dialético de (re)tradicionalização e a função da patrimonialização. Parte-se do pressuposto de que a criação de um patrimônio cultural é baseada no aproveitamento de elementos das identidades, memórias locais e na sua recriação.

O segundo capítulo, intitulado “*Turismo Indígena*: um processo de (re)tradicionalização?”, procura refletir até que ponto o turismo indígena pode contribuir para um processo de (re)tradicionalização. Primeiramente, elucida-se a contextualização epistemológica das relações territoriais indígenas como forma de expressão de suas tradições. Num segundo momento, apresentam-se reflexões de

como a tradição e a cultura vêm se configurando como produtos de consumo dentro do setor turístico, tanto no território brasileiro como no estrangeiro. No fechamento do capítulo, promove-se a definição mais adequada do que se constitui o *turismo indígena*, contribuindo para o campo epistemológico dessa área do saber.

O terceiro capítulo, “Territórios e Tradições: os indígenas Kadiwéu (Mato Grosso do Sul/BR) e Māori (Ilha Norte/NZ)” proporciona a contextualização teórica e documental identificada nos territórios e tradições dos povos indígenas Kadiwéu localizados no estado de Mato Grosso do Sul - Brasil e do povo Māori da Ilha Norte da Nova Zelândia. Utilizam-se, dessa forma, diversas categorias de análise, principalmente as relacionadas à contextualização físico-territorial, além da caracterização histórica e do patrimônio cultural dos povos indígenas analisados.

O quarto capítulo, “Proteção legal às tradições indígenas brasileiras e neozelandesas”, na mesma linha metodológica dos capítulos anteriores, apresenta a contextualização dos territórios e tradições dos povos indígenas Kadiwéu e Māori. Apresentam-se, portanto, as discussões relacionadas à “proteção” legal atribuída pelas políticas historicamente adotadas, e pelos órgãos oficiais representativos tanto no patrimônio material como imaterial indígena. Além disso, o final da discussão visa a elucidar similaridades e diferenciações culturais entre as duas realidades espaciais analisadas.

O quinto capítulo, “Produção e transformação do espaço pelo *turismo indígena*: experiência brasileira e neozelandesa” apresenta o alinhamento das discussões fomentadas nos capítulos anteriores, dando enfoque à questão norteadora da pesquisa que se refere à ação do *turismo indígena*. Para isso, apresentam-se o histórico, a evolução e a organização turística brasileira em contraponto com a realidade neozelandesa, evidenciando as atuais políticas públicas sobre o tema. Ao final do capítulo, são apontadas ainda similaridades e diferenças desse processo de turistificação em ambos os países.

O sexto e último capítulo, “(Re)tradicionalização indígena pelo turismo: o caso do povo Māori e do Kadiwéu” reflete sobre o processo de (re)tradicionalização indígena pelo turismo através dos dois estudos de caso. Primeiramente, são apresentados os procedimentos metodológicos utilizados para se imergir em cada uma das realidades, tendo em vista tratarem-se de situações bastante diferenciadas: o povo Māori, concentrado na Ilha Norte da Nova Zelândia, que possui uma experiência consolidada de *turismo indígena* e os

Kadiwéu, localizados no estado de Mato Grosso do Sul, cuja atividade turística ainda é apenas uma possibilidade futura.

Num segundo momento, a reflexão centra-se nos elementos do território e da cultura utilizados no turismo Māori, atentando para os processos de (re)tradicionalização. Num terceiro momento, a análise volta-se para os Kadiwéu, procurando sinalizar elementos do território e da cultura desse grupo, que poderiam ser utilizados para um turismo indígena pautado em suas tradições. Dessa forma, destacam-se os elementos da experiência indígena neozelandesa que possam ser utilizadas nesse contexto diferenciado.

**I PARTE**  
**REFLEXÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS**

## CAPÍTULO I - TRADICIONALIZAÇÃO: REFLEXÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS

Este primeiro capítulo, de caráter teórico-conceitual, busca apresentar reflexões em torno da questão da tradicionalização. Para tanto, num primeiro momento, analisa-se o processo de formação das tradições, tanto por suas características ditas “autênticas”, como também “inventadas”. Discute-se a questão dos espaços de resistência cultural e o diálogo destes com as novas tradições. Num segundo momento, centra-se a discussão no papel da cultura como elemento de identidade e alteridade. Acredita-se que a junção do passado com o presente em processo de inclusão, exclusão e permanência de determinados elementos seja fundamental e constituinte de cada cultura. Por fim, analisa-se o processo dialético de (re)tradicionalização e a função da patrimonialização. Aponta-se que a criação do patrimônio cultural baseia-se no aproveitamento de elementos das identidades, memórias locais e na sua recriação.

### 1 TRADIÇÃO: UMA INVENÇÃO?

Como ponto de partida para compreender o processo de tradicionalização dos territórios culturais, neste caso em estudo, o dos indígenas, é preciso entender como se constitui a tradição, dando a ela significado e formas estruturais específicas.

Sabe-se que a palavra tradição vem do *latim*, do verbo "*tradere*" (*traditio*, *traditionis*) que significa trazer, entregar, transmitir, ensinar. Dessa forma, a tradição pode ser entendida como a transmissão de fatos culturais de um povo, quer seja de natureza espiritual ou material. Em muitos casos pode ser transmitida por meio dos costumes passados de pais para filhos no decorrer dos tempos, pois ao sucederem-se, parte das ideias, usos, memórias, recordações e símbolos são conservados pelo tempo. O termo *tradição*, tal como é usado atualmente, é, na verdade, produto dos últimos duzentos anos, na Europa. O conceito de tradição, portanto, é própria da criação da modernidade (GIDDENS, 2000).

Apesar de não ser considerada ciência de fato, a tradição está dividida em duas formas conhecidas: a histórica e a popular. A primeira destina-se à transmissão da memória de fatos ou de aspectos importantes, preservada por meio de documentos (cartas, biografias, arquivos, calendários, anais, entre outras formas); e monumentos (túmulos, palácios, obras de arte, brasões, esculturas, moedas e outros). Já a segunda, a tradição popular, reserva-se ao registro dos fatos culturais que são conservados pela oralidade ou mesmo pela aceitação coletiva do povo (BARBOSA LESSA, 1983).

Mesmo a tradição conhecida como a passagem de hábitos e costume antigos de geração para geração, na atualidade, vem sendo modificada na medida em que os indivíduos estão renovando suas ideologias e vendo as transformações sociais com outros olhos. Ainda nas sociedades mais tradicionais, aspectos como os relacionados ao campo religioso vêm procurando adequar-se para atender as mudanças provocadas no meio social e cultural. Exemplo disso são as congregações evangélicas e a própria igreja católica, que antes possuíam conduta rígida e conservadora, hoje são mais flexíveis e modernas.

Nesse contexto, a tradição assume vários papéis importantes para o povo, seja ela constituída de forma original ou como também caracterizada por alguns autores, como para Hobsbawm e Ranger (2006), de “invenção”. As duas abordagens serão discutidas ao longo do capítulo como formas de entender como foram concebidas, projetadas e vivenciadas na história.

Voltando ao ponto de partida, é importante entender que a realidade social de um povo é baseada na tradição, transmissão de atitudes, valores, mudanças e evolução. Como afirma Claval (2009, p. 14):

[...] Seu papel é permitir que pessoas muito diversas por seus estatutos, suas responsabilidades e suas funções convivam num mesmo ambiente. Toda sociedade deve assegurar a reprodução biológica de seus integrantes, a transmissão da sua cultura, a produção dos bens materiais e simbólicos e a regulação das tensões e conflitos inerentes à diversidade dos comportamentos e estatutos.

Na regulação acima referida, têm-se como exemplos a religião e as ideologias, que vêm assumindo papel fundamental na compreensão do pensamento sociológico concebido por meio de conjunto de sentidos, valores, representações e simbologias. E, dentro desse universo de diferenciação de produções tangíveis ou

imateriais dos saberes, deve-se levar em consideração a premissa que está diretamente intrínseca e que diz respeito à questão identitária de cada povo. Tem-se que cada grupo social se diferencia nos hábitos e costumes, mesmo porque, como aponta Claval (2009, p. 12): “As sociedades não são homogêneas”.

Nessa diferenciação entre hábitos e costumes, Giddens (2000, p. 51) enfatiza que:

As tradições são sempre propriedades de grupos, comunidades ou coletividades. Indivíduos podem seguir tradições ou costumes, mas as tradições não são uma característica do comportamento individual do modo como os hábitos o são. O que a tradição tem de distintivo é que ela define um tipo de verdade. Uma pessoa que segue uma prática tradicional não cogita de alternativas. Por mais que a tradição possa mudar, ela fornece uma estrutura para a ação que pode permanecer em grande parte não questionada.

Sob esse aspecto, é oportuno incluir breves considerações a respeito do texto *A política de reconhecimento* de Charles Taylor (1998), que propicia ampla reflexão a respeito da política de igualdade e diferença em nome dos grupos marginalizados – e aqui se adicionam os povos indígenas, foco deste estudo. Ressalta-se como eixos norteadores de discussão uma tríade de elementos subjetivos que compõem o indivíduo com base na construção da *identidade*, estabelecendo, consequentemente, a *autenticidade* e *originalidade* por meio da noção de individualidade.

Primeiramente, Taylor (1998) trabalha com a noção de identidade individualizada, ou seja, o modo como o indivíduo se posiciona em relação a si próprio. Em um segundo momento, a questão da autenticidade é desenvolvida no sentido moral entre o binômio bem/mal, que o autor classifica como *voz interior*. A análise defendida condiz com o princípio de originalidade: “Ser verdadeiro para comigo mesmo significa ser verdadeiro para com a minha originalidade” (IDEM, p.51). Neste sentido, fica implícito – mas sugestivo, que se estabeleça intrínseca relação entre identidade e autenticidade, à medida que ao se articular a originalidade em favor próprio estará reconhecendo-a com objetivos de satisfação própria.

Outro ponto a ser destacado diz respeito ao caráter dialógico, opondo-se ao monológico. Taylor (1998) assegura que, para se compreender a estreita relação entre identidade e reconhecimento, é preciso posicionar o ser humano como agente das inter-relações protagonizadas no campo social e situacional. A teia de contatos

pré-estabelecidos por meio da linguagem – seja ela de forma oral, corporal ou subjetiva - aparece como indutor importante para a autodefinição. Parafraseando o autor, tem-se que a identidade se constrói com base na autoidentificação e na identificação dos *outros-importante*. Dessa forma, conclui-se que: “A minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas reacções dialógicas com os outros”. (IDEM, p.54).

Enquanto Taylor trabalha a identidade como política de reconhecimento, Castells (1999, p.231) desenvolve sua tese por viés sociocultural de construção identitária. Para ele, essa deve ser entendida como o “processo de construção do significado com base em atributo cultural ou ainda conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. Esses significados são reconhecidos pelas manifestações culturais materiais e imateriais, cuja tradição estabelece o elo do passado com o presente.

Castells (1999) assegura ainda que a identidade só é construída por meio de mecanismos fornecidos pela história, geografia, biologia e memória coletiva. Para ele, esses aparatos mostram-se como determinantes para a formação do conteúdo simbólico, tomado de maneira particular ou coletivizada. É através da formação ou reconstrução da identidade de um povo que se pode fazer valer o respeito pela diversidade e alteridade<sup>2</sup> étnica, mesmo sob a tendência de homogeneização promovida pelo atual sistema econômico.

Neste momento, vale destacar também a visão de Claval (2009), cujo argumento assevera que a sociedade é uma entidade que se autorreproduz e, ao mesmo tempo, muda. Para ele, “A autorreprodução repousa sobre a exploração dos recursos para satisfazer as necessidades humanas, sobretudo à reprodução biológica e a transmissão dos saberes e crenças de uma geração para outra” (CLAVAL, 2009, p. 16). A necessidade de se transformar constantemente é realidade vivida pelos indivíduos há muito tempo e serve para atender tanto os desejos pessoais como as tendências do ambiente externo.

Dessa forma, a reprodução material provocou a divisão do trabalho e, conseqüentemente, a formação de classes. O enriquecimento da classe burguesa e o crescimento acelerado da mecanização conduziram ao atual e conhecido modo de

---

<sup>2</sup> Segundo Suess (1995, p.71) alteridade é: “Diferença e diversidade constitutivas de identidade. É a arma de resistência mais eficaz do pobre. A alteridade é o muro que separa o colonizador do santíssimo dos povos colonizados”.



produção capitalista. De acordo com a visão marxista, o sistema de trabalho era pago por seu valor de troca e não por seu valor real, ou seja, o capital enriquecia-se a custa do trabalho, resultando no empobrecimento dos operários e na formação de proletariado cada vez mais excluído da sociedade. Assim, o ideário de união social parecia como algo cada vez mais distante, como disfarce da realidade e impossível de se concretizar de fato (CLAVAL, 2009).

Nesse sentido, as transformações socioeconômicas ocorridas com o advento do capitalismo potencializam o pensamento que modifica a natureza e os seres humanos em produção e, por conseguinte, o ambiente em mercadoria. Na visão antropológica de Sahlins (2007, p. 445):

[...] O capitalismo pôs a solta no mundo imensas forças de produção, coerção e destruição. Todavia, precisamente por serem irresistíveis, relações e bens do sistema mais amplo também passam a ocupar lugares dotados de significado na ordem local das coisas. Em consequência, as mudanças históricas na sociedade local também estão em continuidade com o esquema cultural suplantado, enquanto a nova situação vai adquirindo uma coerência cultural de natureza distinta.

Comparativamente, em detrimento da questão de renovação e fortalecimento de representações sociais que se alternam mediante os processos econômicos e culturais, cita-se também como exemplo, o processo de globalização e como esse influencia nas comunidades ditas como tradicionais, nesse caso, a dos povos indígenas. Sahlins (2007, p. 447) salienta que “Assim, teremos que examinar como os povos indígenas lutam por integrar sua experiência no sistema mundial em algo que é mais lógico e ontologicamente inclusivo: seu próprio sistema de mundo”. Em muitos casos, relacionando-se ao desenvolvimento aparentemente renovado, que se apoia em planejamento dito estratégico e sustentável, para alcançar as metas de legitimar as práticas de acumulação, homogeneização cultural e reprodução do capital, todavia, priorizando os aspectos endêmicos da cultura e alteridade indígena.

Nesse mesmo sentido, de acordo com Gomes & Wakisaka (2009, p.142):

[...] muitos planejamentos acabam alimentando, de maneira simbólica, as fronteiras da desigualdade, de forma a evitar que classes e etnias diferentes estejam em um mesmo espaço e plano. A escala local do planejamento científico moderno pouco dialoga com a escala local do planejamento possível frente à exclusão.

Nessas fronteiras da desigualdade e exclusão, as comunidades indígenas são protagonistas, além é claro, das classes menos favorecidas que habitam cortiços, favelas, quilombos e vilas dispostas em todo o território nacional brasileiro. Não se evidencia claramente o multiculturalismo arraigado nas alteridades encontradas nos grupos sociais diversos com sua exclusão ao direito a cidadania e dignidade de acesso às necessidades básicas como moradia, saúde, educação, cultura e lazer.

Recorrendo novamente a Sahlins (2007, p. 520):

[...] Todos têm direito de construir sua existência em relação a condições externas, naturais e sociais, que eles não criaram nem controlam, mas que não pode evitar. [...] Nesses aspectos, nenhuma cultura é *sui generis*. E a fabricação mais ou menos consistente da cultura, em resposta a “pressões” externas imperativas, é um processo normal – dialético ou sismogênico, talvez, mas não patogênico.

O que se percebe na atualidade não é mais a preocupação com a busca de soluções individualizadas, mas sim com o planejamento moderno. Este utiliza a padronização, massificação e monocultura do conhecimento, haja vista que “a negação simbólica do direito à diversidade para conviver e à igualdade para viver, que permeava as cidades coloniais, continua com novas configurações nas cidades modernas, agora com apoio da tecnocracia” (GOMES & WAKISAKA, 2009, p.142).

As transformações sociais, econômicas e culturais vivenciadas desde os primórdios da humanidade, promovem diversas indagações, apontadas a seguir: Como se constitui a identidade de um povo? A tradição é elemento que se perpetuará ou estará a cada momento se reconfigurando para atender as necessidades do sistema econômico e, conseqüentemente, para sobreviver a estas tendências? Existe uma tradição autêntica ou nada mais é do que “invenção” (como apontados por Hobsbawm e Ranger, 2006) como forma de transmitir o conhecimento gradativo, acompanhando as interferências sociais?

Os questionamentos acima evidenciados permitem perceber que cada vez mais as pessoas vêm sofrendo reflexos marcantes promovidos pelo meio em que estão inseridas. Com relação ao primeiro questionamento, vale lembrar que a identidade de um povo é cíclica e, mesmo com as interferências externas, existem os apegos simbólicos constituintes de cada cultura. Quanto à segunda indagação, é difícil prever se existirá homogeneização generalizada da cultura, porém é

indiscutível que para mantê-la é preciso se adequar à evolução do sistema econômico. Na última, relacionada à autenticidade e a invenção das tradições, vale lembrar que cada recorte histórico possui seus fatos e acontecimentos que determinaram seu sistema de conduta e regência administrativa. Para tanto, observa-se na história que, em vários eventos, as tradições que parecem ou são ditas como antigas são bastante recentes, quando não são em sua maioria, fantasiadas.

Partindo dessa perspectiva, a “invenção” das tradições passa a ser analisada a partir dos preceitos dos historiadores Hobsbawm e Ranger (2006), além do antropólogo Marshall Sahlins (2007). Os autores estabelecem a noção teórica da evolução da humanidade, apontando que há sempre de se passar por um processo contínuo e inevitável de mudanças. Nesse processo estão incluídas também as sociedades ditas tradicionais, como as comunidades indígenas, no caso deste estudo. Elas sofrem diversos tipos de preconceitos devido ao ideário romântico estabelecido pela sociedade não indígena, que as concebem através de uma visão de sociedade intocável, ou seja, que devem permanecer inertes às transformações internas e externas de seus territórios.

Mas afinal, como entender o significado do termo “Invenção das tradições”? Para Hobsbawm e Ranger, trata-se de:

[...] conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM e RANGER, 2006, p. 9).

Assim, a nova tradição é introduzida no passado histórico, mas não necessariamente em fatos antigos perdidos nas brumas do tempo, já que a “invenção” costuma estabelecer com ele uma continuidade artificializada e, muitas vezes, repetitiva. Com essa dinâmica, é possível perceber o contraste entre as constantes mudanças e inovações da atualidade, na tentativa de estruturar de maneira imutável aspectos da vida social e cultural da sociedade moderna.

Existe diferenciação entre tradição e costume, quando se trata de sociedades ditas tradicionais:

O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive as inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve aparecer compatível ou idêntico ao precedente. “Costume” é o que fazem os juizes, “tradição” (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado. A decadência do costume inevitavelmente modifica a tradição à qual ele geralmente está associado (HOBBSAWM E RANGER, 2006, p. 10).

Fica evidente que o costume tem a função de promover qualquer modificação almejada (ou até mesmo a resistência à inovação) na aprovação do precedente. A continuidade e direitos adquiridos baseiam-se na flexibilidade e no comprometimento formal com o decorrido.

A natureza histórica das “invenções das tradições” deve-se, sobretudo, a duas ordens de fatores: aos aspectos políticos e aos sociais. O primeiro surgiu devido aos movimentos sociais e políticos organizados. Já o segundo fator, dito como não oficial, foi gerado por grupos sociais sem organização formal, sem objetivo consciente político, como as associações, clubes e representações (HOBBSAWM e RANGER, 2006).

Os fatos e acontecimentos do passado remetem a uma viagem por esses dois fatores importantes e constituintes da sociedade. O mundo já foi cenário de grandes eventos históricos que influenciaram hábitos e costumes da sociedade, como por exemplo, as indumentárias, os jubileus reais, as batalhas, as datas especiais, os campeonatos, entre outros acontecimentos.

Contudo, é importante ressaltar a altivez entre as novas práticas do período, que se mostraram duradoura, e aquelas que, muitas vezes, não se fixaram. Esse exemplo está relacionado ao acontecimento das grandes guerras mundiais que provocaram diversas mudanças substanciais quanto à linguagem do discurso simbólico. Nesse período, a própria indumentária foi influenciada, como os uniformes militares, que poderiam denominar-se modalidade poética, dando conotação ordinária e sendo atribuído aos fascistas e nacionalistas que trajavam uniformes com tons foscos (preto e marrom) em vez de tonalidades fortes. Além disso, outras vestimentas rituais foram impostas para as novas escolas a fim de demonstrar os velhos estilos e também o status, como a beca e o capelo acadêmico (IDEM, 2006).

Outro aspecto da “tradição inventada” está relacionado às práticas ligadas a camadas sociais específicas, separadas aos membros de cada grupo como os estados ou “nações”, garantindo sua distinção e representatividade coletiva. Além desses fatores apontados, outras formas foram genuinamente iniciadas, como os esportes, a fim de garantir a manutenção do controle aristocrático, pela exclusividade social e a rígida separação entre o amadorismo e o profissionalismo (IDEM, 2006).

Nessa mesma dinâmica, relacionada aos grandes eventos ocorridos, contados no livro *Cultura na Prática*, ditos como “tradicionais”, Sahlins (2007, p. 510) faz crítica dizendo:

O que mais se pode dizer senão que algumas pessoas ficam com toda a sorte histórica? Quando os europeus inventam suas tradições – como os turcos nos portões -, trata-se de um autêntico renascimento cultural, dos primórdios de um futuro progressista. Quando outros povos o fazem, trata-se de um sinal de decadência cultural, de uma recuperação artificial que só pode produzir simulacros de um processo morto.

Seguindo os rumos históricos, destaca-se que, a partir da Revolução Industrial, a sociedade foi naturalmente obrigada a inventar, instituir ou desenvolver novas redes de convenções e rotinas mais aceleradas e frequentes. Com o funcionamento da aplicação de rotinas, foram se desencadeando, ao mesmo tempo, hábitos de trabalho, promovendo a automação e a mecanização, contribuindo para o engessamento dos reflexos e habilidades humanas sobre a capacidade de lidar com situações imprevistas (HOBBSAWM e RANGER, 2006).

Vale destacar, segundo Hobsbawm e Ranger (2006, p. 11) que “[...] as tradições ocupam um lugar diametralmente oposto às convenções ou rotinas pragmáticas”. Dessa forma, o termo em si está basicamente relacionado ao processo de formalização e ritualização pretérita, mesmo havendo a imposição da repetição e frequência. Assim, elas ocorrem:

[...] quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostra de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e a flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas (HOBBSAWM e RANGER, 2006, p. 12).

As novas tradições são elaboradas e colocadas em prática na medida em que ocorrem transformações complexas e rápidas a fim de atender tanto a demanda quanto a oferta. Fica claro, portanto, que as ditas “novas” tradições surgem simplesmente pela inabilidade de adaptar as tradições e costumes antigos, tanto pela imperícia como pela comodidade em se reproduzir aquilo que o mercado determina. Para promover a mudança necessária, seria preciso levar em conta as características ritualísticas, simbólicas e morais dos grupos envolvidos. A diferença existente entre as práticas antigas e as inventadas é que, as primeiras estão relacionadas às práticas sociais específicas e coercitivas, enquanto que as inventadas têm a tendência de serem vagas quanto à natureza de seus direitos, valores e obrigações (IDEM, 2006).

Nesse diálogo, Sahlins (2007, p. 525) defende que:

É interessante que os estudiosos anteriores do que hoje é percebido como “inversão cultural” tenham visto como um equilíbrio estrutural. [...] as oposições entre os povos que entram em contato são contrabalanceadas pelas semelhanças, a medida que cada um se esforça por ser tão bom quanto o outro e mesmo melhor do que ele – e, portanto, igual e diferente dele. Os mitos em si falam da sabedoria de tribos vizinhas que se mantêm suficientemente distantes para serem independentes, ao mesmo tempo em que suficientemente próximas para serem interdependentes.

Nas práticas antigas, os membros de um determinado grupo social são estimulados e, muitas vezes, obrigados a atenderem as “regras do jogo”, como também valorizar o patriotismo, lealdade, dever, entre outros fatores. Apesar da inclusão das invenções na sociedade, as novas, não preencheram por completo as lacunas provocadas pelas velhas tradições e antigos costumes, mesmo com o passado tornando-se de certa forma menos importante como modelo de comportamento humano.

Exemplo dessa tendência é o caso de grande parte dos povos indígenas que vivem no Brasil. Eles, mesmo com as transformações do mundo moderno, com o advento da tecnologia, programas assistenciais, educação, urbanização entre outros fatores sociais, não perderam as raízes tradicionais, utilizando com conhecimento sua cultura milenar para suprir as mazelas do mundo globalizado. Para Cohn (2006, p. 175) “Os elementos contidos numa constituição simbólico-cultural não são uma mera reunião de itens e coisas, mas organizam-se seguindo um padrão que afirma a

relação entre os elementos e determina seu valor”. Daí a explicação de muitas das resistências culturais.

Portanto, a necessidade de identificar se a tradição é inventada ou não, perde seu valor na medida em que a “autenticidade” está, muitas vezes, relacionada aos próprios critérios adotados pelo grupo social. Concordando com Sahlins (2007, p. 526): “Em vez da derrubada do sistema mundial, que é hoje uma realidade irreversível de sua vida, as invenções e inversões da tradição dos povos locais podem ser entendidas como tentativas de criar um espaço cultural diferenciado no seu interior”. Existe, entretanto, a “manipulação” da tradição, que passa a ser instrumento utilizado por determinados grupos com o fim de se apropriarem da garantia de manutenção do sistema capitalista. As obras que são, ao mesmo tempo, indigenizantes e modernizantes, parecem mais estruturais do que apenas hipócritas (SAHLINS, 2007). Assim, o poder simbólico e cultural sempre será o antídoto para dar a tônica necessária entre o antigo e o novo, bem como, para entender o processo de tradicionalização e, por conseguinte, de sobrevivência existencial.

## **2 A CULTURA COMO ELEMENTO DE IDENTIDADE E ALTERIDADE**

Como se pôde constatar anteriormente, a tradição busca a reconstrução do mundo com a junção do passado com o presente em processo de inclusão, exclusão e permanência de determinados elementos que são fundamentais e constituintes de cada cultura. Falar em tradição e modernidade nas manifestações culturais é incitar perdas e ganhos, discriminações e aceitações, interesses internos e externos, ou seja, processo longo e delicado que ora pode ser definido como um tipo de (des)tradicionalização e ora, promove a (re)tradicionalização.

A apreensão da relação dialética promovida na tradição tem como ponto de partida algumas reflexões, como as seguintes: Como identificar uma cultura? Como compreender os limites de sua influência e as formas que têm sua inserção no espaço? Qual a natureza e a importância das barreiras e fronteiras culturais? Quais suas relações com as fronteiras políticas e tradicionais? Algumas destas questões estão relacionadas ao próprio entendimento sobre o que é a cultura e o que ela representa para as civilizações.

Segundo Claval (2001, p. 11):

A cultura é um campo comum para o conjunto das ciências humanas. Cada disciplina aborda este imenso domínio segundo pontos de vistas diferentes. O olhar do geógrafo não dissocia os grupos dos territórios que organizaram e onde vivem; a estrutura e a extensão dos espaços de intercomunicação, a maneira como os grupos vencem o obstáculo da distância e algumas vezes o reforçam no cerne da reflexão.

A geografia humana estuda a repartição dos homens, de suas atividades e suas obras na superfície da terra e tenta explicá-la pela maneira como os grupos se inserem no ambiente, produzindo-o, explorando-o e, conseqüentemente, transformando-o constantemente. O geógrafo debruça-se sobre os laços que os indivíduos tecem entre si, sobre a maneira como instituem a sociedade, como a organizam e como a identificam no território no qual vivem ou ainda, como a idealizam.

Claval (2001, p. 11) defende que o peso da cultura é decisivo em todos os domínios e, para isso, provoca alguns questionamentos:

[...] como os homens percebem e concebem seu ambiente, a sociedade e o mundo? Por que as valorizam mais ou menos e atribuem aos lugares significações? Que técnicas os grupos adotam, no sentido de dominar e tornar produtivo ou agradável o meio onde vivem? Como imaginaram, atualizaram, transmitiram ou difundiram o seu know-how? Quais são os elos que estruturam os conjuntos sociais e como são legitimados? De que maneira os mitos, as religiões e as ideologias contribuem para dar um sentido à vida e ao contexto onde ela se realiza?

Essas indagações apresentam uma após a outra, a tônica sobre aspectos diferentes da cultura que induzem que os homens vivem num meio artificial que eles mesmos criaram. O vestuário e a casa os protegem das intempéries climáticas, os caminhos e as vias facilitam sua circulação. As forças humanas há muito tempo vem sendo substituídas pela energia fornecida por animais, madeira, vento e águas correntes. Os combustíveis fósseis e, hoje, o átomo servem para acionar as máquinas e as ferramentas que multiplicam a produção e asseguram aos grupos controle cada vez mais reforçado – mas nunca total – sobre os meios onde vivem e sobre aqueles que contribuem para a satisfação de suas necessidades (IDEM, 2001).



Nem todas as sociedades dispõem do mesmo arsenal de conhecimentos e técnicas, do mesmo registro de interpretações e de motivações. Os indivíduos e os grupos são condicionados pela educação que recebem. Assim, a cultura aparece como herança. As modalidades segundo as quais a cultura é transmitida de geração a outra ou de um lugar a outro, favorecidas pelas trocas, pelos deslocamentos de curta duração ou pelas migrações, dependem do meio e do nível técnico; elas contribuem amplamente para a diversidade das sociedades (IDEM, 2001).

A cultura não é vivenciada passivamente por aqueles que a recebem como herança, eles reagem àquilo que lhes é proposto ou que se lhes pretende impor. Interiorizam certos traços e rejeitam outros. Inventam, ao longo de suas existências, novas maneiras de fazer, atribuem cores novas aos seus sonhos e aos seus pesadelos, e criticam os valores usuais quando estes não correspondem às suas aspirações profundas (IDEM, 2001).

Ainda de acordo com Claval (2001), os modelos culturais que são oferecidos não são, então, imutáveis. As inovações intervêm. Todavia, algumas são rejeitadas ou levam tempo para se impuser, e outras são rapidamente adotadas. As culturas são realidades mutáveis. Graças a elas, cada um se projeta no futuro e trabalha para criar contexto melhor do que aquele do presente. O mundo termina geralmente por assemelhar-se ao paraíso ou às utopias que os homens imaginam. Seus valores enraízam-se, suas escolhas encontram aí sua legitimidade, o ambiente que moldam torna-se realidade, assim, conforme suas preferências e suas aspirações.

Com respeito à dinamicidade cultural, Cuche (1999) coloca que a cultura permite ao homem não apenas adaptar-se a seu meio, como também adaptar este meio ao próprio homem, aos seus projetos e necessidades, tornando possível uma transformação estruturada em processo passível de influência como fenômeno universal. Para o autor, “a cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração em geração, é porque ela é uma produção histórica e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si” (CUCHE, 1999, p.140).

O mundo no qual vivem os homens é feito tanto de palavras e de proposições quanto de água, de ar, de pedra e de fogo. Ele presta-se ao discurso e abastece-se na passagem dos valores. O ambiente no qual as sociedades evoluem é uma construção que se exprime pela palavra. A lógica que os homens lhe atribuem provém, em parte, das regras que regem a composição de seus discursos (IDEM,

1999). As práticas que modelam o espaço ou que são desenvolvidas no sentido de utilizá-lo misturam-se estreitamente ao ato, à representação e ao dizer. Visam, ao mesmo tempo, ao ambiente material e ao círculo social. Assim, o homem age de acordo com aqueles que o observam, aqueles que receberão a informação ou aqueles que irão escutar a conversa (CUCHE, 1999).

A cultura é essencialmente constituída de realidades e signos que foram inventados para descrevê-la, dominá-la e verbalizá-la, sendo carregada, portanto, de dimensão simbólica. Ao serem repetidos em público, eles se transformam em rituais e criam para os que o praticam ou aos que o assistem, sentimento de comunidade compartilhada. Na medida em que a lembrança das ações coletivas funde-se aos caprichos da topografia, as estruturas arquitetônicas ou aos monumentos criados para sustentar a memória da humanidade, tornando-se um território (IDEM, 1999).

A experiência arriscada que cada indivíduo vivencia no grupo cultural é fundamentalmente única, particular e individual. Nem todos recebem o mesmo legado cultural, não o interiorizam da mesma maneira e nem o utilizam para os mesmos fins. A cultura é, dessa forma, um dos fatores essenciais da diferenciação das situações sociais, que é reconhecida por cada indivíduo (IDEM, 1999).

Existe um modelo aceito por muitos e cuja ascendência é tal que é reconhecida pela maioria da população. Ele é chamado dominante, mas a este é somado o contrabalanço das dissidências, pelas contraculturas e pelos movimentos de revolta que também são constituídos coletivamente. Comunidades alternativas, festivais de música, cabelos compridos, roupas largas e coloridas, e sexo livre, foram algumas das características marcantes dos movimentos realizados a partir de 1950 - feminista, negro norte americano, *hippies*, entre outros (SARTRE, 1970).

Percebe-se que, até o momento, não foi dada à contracultura a exata dimensão de seu papel nas transformações das relações sociais e políticas vividas no mundo ocidental nas últimas décadas. Entretanto, os estudos marcantes da filosofia francesa, potencializados por Jean-Paul Sartre com o pensar de uma filosofia existencialista, apoiaram-se na premissa de que “a existência precede a essência” (SARTRE, 1970, p. 216). Primeiro o homem existe, se encontra, surge no mundo e depois se define. Para o autor, não haveria natureza comum a todos os homens, que os definisse e servisse de modelo para a sua existência. Assim, o homem era compreendido pelo que fazia, por sua subjetividade e por suas ações.

Sartre evidenciou ainda que o homem identifica sua liberdade, quando da mesma forma, reconhece a do “outro”, para garantir as livres escolhas. E, dessa forma, enfatiza:

Ao querermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim (SARTRE, 1970, p. 262).

Assim, é mais fácil entender o porquê de existir o fenômeno da contracultura, dando sentido à importância da liberdade de escolha através das ações e das vontades pessoais. Entre as funções positivas que exercem as manifestações contrárias, encontra-se a de possibilitar visibilidade dos grupos étnicos, como é o caso das comunidades indígenas, e a de evidenciar seus direitos à diversidade e alteridade cultural. Portanto, mesmo diante do processo acelerado do capitalismo, os indígenas podem e devem fazer valer seus direitos à liberdade de escolha, seja de natureza econômica, política, social, cultural e/ou ambiental.

Nesse sentido, a cultura se constitui a partir do próprio homem, que descobriu que viver em sociedade lhe traria maiores opções frente aos desafios do meio ambiente. Assim, Capra (1982, p. 23) afirma que “as transformações culturais são etapas essenciais ao desenvolvimento das civilizações. Todas as civilizações passam por processos cíclicos semelhantes de gênese, crescimento, colapso e desintegração”.

O *Homo sapiens* foi sempre colocado à frente do desenvolvimento tecnológico dos demais seres vivos que coabitam o mesmo espaço. O homem, então, através dos seus inventos e no desenvolvimento de sua tecnologia, fomentou o surgimento da chamada civilização. Essa passagem das cavernas e do ser nômade para o viver em sociedade e o construir uma civilização passou, evidentemente, por diversos desafios. Capra (1982, p.24) esclarece que “um desafio do ambiente natural ou social provoca uma resposta criativa numa sociedade, ou num grupo social, a qual induz essa sociedade a entrar no processo de civilização”.

Desta forma, no processo de constituição de uma civilização gera-se relação dialética no campo cultural. Ao mesmo tempo em que se causa intensificação da

degradação, massificação e homogeneização cultural, promove-se também, a manutenção e a revitalização da cultura influenciada pelas interferências naturais internas e externas. Assim, a vontade de se transformar e a de revitalizar seu poder simbólico e cultural desencadeiam um processo contínuo social de (re)tradicionalização e de desenvolvimento ao mesmo tempo.

Na visão antropológica de Sahlins (2007, p. 448) para este fato:

Não se trata de “atraso” - exceto de um ponto de vista burguês ocidental. Tampouco é apenas “conservadorismo”. Não há dúvida de que existe uma continuidade cultural. Mas continuidade não é sinônimo de imobilidade, a rigor, a mais rigorosa continuidade pelo consistir na lógica da mudança cultural.

Nesse sentido, “a tradição aparece muitas vezes na história moderna como uma modalidade culturalmente específica de mudança” (SAHLINS, 2007, p. 506). Assim, a tradição e permanência não se confundem como imobilismo, pois todas as sociedades estando condicionadas no mesmo tempo, todas mudam de forma inevitável. O que cada uma delas diz sobre sua própria mudança é outra história. A continuidade cultural surge como forma de variação cultural, ou seja, “[...] as inovações decorrem logicamente – embora não de maneira espontânea e, nesse sentido, não necessariamente – dos princípios de existência do próprio povo. Tradicionalismo sem arcaísmo” (IDEM, p.506).

Diante do que foi exposto até o presente, entende-se como (des)tradicionalização o processo que evidencia as interferências sociais e culturais estabelecidas, e muitas vezes fomentadas, pela globalização. Observa-se que o sistema político neoliberal vem provocando rápida mudança no comportamento pessoal dos indivíduos, alterando, muitas vezes, sua estrutura social e desestimulando a organização comunitária.

Entre as interferências que levam a aceleração das transformações dos territórios originários, evidencia-se especialmente o fenômeno da urbanização. Este transforma os modos de vida e as estruturas habituais de convivência, como os das famílias, das amizades e da organização do trabalho, condicionando igualmente a consciência religiosa e cultural, tanto no meio urbano como no rural. Tal fato se deve a constituição da cidade pós-industrial que provoca, além de espaço habitacional tenso, amplo e heterogêneo, uma organização funcional, simbólica e estruturante. Isto potencializa a “invenção” de nova cultura e mentalidade, bem como, novas

formas de ser, de sentir, de conviver, de trabalhar e descansar, de festejar, de se vestir, de consumir, entre outras formas (CAPRA, 1982).

Dessa forma, os valores e costumes tradicionais não submergem, mas são contidos por ponderação crítica e radical. Esses valores são postos à prova e, de acordo com sua validade social e cultural, são aprovados ou não pela sociedade. Nesse processo, estão incluídos os costumes, símbolos e vínculos tradicionais. Para Vianna (1999), naturalmente esse acontecimento gera consequências inevitáveis, como a necessidade de reconstrução da identidade individual e coletiva e também a geração de comunidades que se criam muito mais pela afinidade do que pela proximidade física e estrutural.

A identidade coletiva não é decorrência direta da individual, mas sim identidade que possui outro “sistema de relações aos quais os atores se referem e em relação ao qual tomam referimento” (VIANNA, 1999, p. 52). Contudo, existem aspectos da identidade individual que influenciam na coletiva, sendo elas: “a subjetividade, a multiplicidade, a tensão entre mudança e permanência” (IDEM, p. 53).

Além dos fatores abordados acima, a imprevisibilidade, a incerteza artificial e a fragmentação estimulam ampla discussão para o entendimento do processo de (des)tradicionalização. Contudo, existem ainda os valores partilhados que advêm de conjuntura de interdependência global, organizada pela anuência cosmopolita da diferença. Um mundo sem outros é um mundo no qual – por uma questão de princípio – todos nós partilhamos de interesses comuns, da mesma forma que defrontamos com riscos (GIDDENS, 1996).

Giddens (1997) aponta que estaríamos diante da emergência de uma sociedade moderna (definida por ele como pós-tradicional) e que esta seria extensão das instituições e dos processos de mudança intencional. Dessa forma, ele enfatiza que a escolha possível passa a ser a de decidir como ser e agir. Para ele, as escolhas funcionais levariam à autonomia da sociedade.

Entretanto, como a especialização e mecanização substituem a tradição e a reflexão social da modernidade acaba sobrepondo à razão, Giddens (1997, p. 40) aponta para um “mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado”.

Diante dessa perspectiva, não se pode afirmar que existem soluções naturalizadas para os problemas sociais e culturais, pois a interdependência global e a socialização da natureza devem ser cada vez mais consideradas na resolução dos problemas existentes. Segundo a interpretação de Giddens (1996), as questões ecológicas - pela ótica da modernização reflexiva e no contexto da globalização, devastamento da natureza, avanço da ciência e tecnologia, crescimento econômico acelerado refletem-se hoje em riscos associados à incerteza artificial dos territórios.

Sobre as transformações relacionadas ao meio social, cultural e ecológico com a interferência massiva do capital, Moretti (2001, p. 70) acredita que:

As transformações, efetivadas pelo capital na produção deste território, que procuram estruturar os elementos que o compõem, modificam as relações pretéritas construídas historicamente pela sociedade local, em um processo de (des)tradicionalização. Este processo destrói relações sociais e relações com a natureza e constrói outras relações. Trata-se, portanto, do processo de construção destrutiva. Este processo é central no capitalismo. Através da construção do novo e da destruição do passado é que ocorre o aumento do lucro e o acúmulo de capital.

Seguindo outra linha teórica, ao complementar aos autores supracitados, remetemo-nos às formulações de Stuart Hall (2006). O autor apresenta a noção de “fluxos culturais”, cujo consumismo global desencadeia possibilidades de identidades partilhadas, ou seja, a relação como consumidores para os mesmos bens e serviços disponíveis, entre indivíduos que estão bastantes distantes uns dos outros no tempo e no espaço. Para ele, na medida em que as culturas tornam-se expostas às interferências externas mais difíceis, promovem a conservação das identidades culturais tradicionais ou impedem que se tornem enfraquecidas por meio da infiltração cultural.

Para Hall (2006, p. 75):

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Foi a difusão do consumismo, seja pela realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”.

Sobre essa ideia, relacionada ao discurso do consumo global, às diferenças e a própria alteridade cultural, bem como, aos marcos da identidade, cada povo fica reduzido a uma espécie de simplicidade generalizada. Assiste-se, assim, ao que o autor chama de “homogeneização cultural”, que pode ser entendido como “[...] o grito angustiado daqueles(as) que estão convencidos(as) de que a globalização ameaça solapar as identidades e a ‘unidade’ das culturas nacionais” (HALL, 2006, p.77).

Transpondo essa reflexão para a questão indígena, tem-se que os reflexos negativos são percebidos nitidamente, já que sua cultura é baseada nas referências simbólicas que determinam suas formas de conduta social. O valor está relacionado, portanto, à territorialidade que fomenta o espírito de comunhão e união entre os indivíduos da mesma sociedade. A (des)tradicionalização acontece, assim, na medida em que novas formas de gestão pública e privada, atendendo as necessidades do sistema capitalista, interferem no cotidiano indígena.

Traços culturais não são perdidos ou exterminados, mas são deixados “adormecidos” com o passar do tempo, já que para atender as exigências externas, são obrigados a se adequar ao modo de conduta a eles impostos. A produção, reprodução e reinvenção são formas também desenvolvidas pelos indígenas para revitalizar, divulgar e, até mesmo, “comercializar” sua cultura, como acontece nos atrativos turísticos que fomentam o *turismo indígena*. Desse ponto de partida, será possível na sequência entender as formas encontradas para promover a manutenção da tradicionalização cultural.

A (re)tradicionalização - também denominada como “re-enraizamento” (HAESBAERT, 1999), “re-significação” e “reinvenção” (HOBBSAWM e RANGER, 2006), tem como objetivo revitalizar, reproduzir, transformar num contexto descaracterizado e esquecido ao longo do tempo. Busca-se, com isso, uma realidade mais aceitável pela comunidade local envolvida no processo cultural sob o olhar crítico do espectador, ou seja, de um “consumidor” cultural (HALL, 2006).

(Re)tradicionalizar, significa em linhas gerais, incorporar às tradições modernas, a tradução do conteúdo originariamente crítico em configurações convencionais e auto referidas, mediante o trabalho minucioso de observação sobre os traços elementares e intrínsecos de cada grupo cultural identificado (HOBBSAWM e RANGER, 2006).

É evidente que o processo de (re)tradicionalização não ocorre numa relação harmônica, já que é estimulado e conduzido, sobretudo pela questão econômica. Nessa relação, promove-se a espetacularização e a mercantilização da cultura, além de outras manifestações populares, como a mudança do domínio da tradição para a esfera do consumo, muitas vezes, imediatista e de massa. Uma das formas de garantir a revitalização, ou seja, a (re)tradicionalização é compreender algumas características estruturais como o de restabelecer determinado traço cultural em desuso. Dessa forma, pode-se ter o cortejo dessa renovação, representado pelas manifestações culturais como as festas populares, e também, criar formas de aplicação e desenvolvimento da “reinvenção das tradições” (IDEM, 2006).

Boissevain (1992, p.7) distinguiu em seus estudos diferentes categorias de práticas de revitalização das tradições. Ele define, assim, seis formas de proceder ao relançamento das tradições: “*Inovação* (caracterizado como novidade e invenção); *Revitalização* (recuperar, conservar e preservar); *Reanimação* (renovação); *Restauração* (salvaguardar as características originais); *(Re)tradicionalização* (construção de nova imagem a partir dos referenciais do passado), *Folclorização* (fenômeno cultural da modernidade para transformar as manifestações culturais em algo irrelevante ou em esquemas de entretenimento)”. Todas elas refletem a necessidade de cuidados específicos para aplicação de técnicas tradicionais em conjunto com as atuais.

Em processo ativo de revitalização cultural e identitária, as comunidades e os espaços destinados a esta finalidade são palcos para desencadear uma relação quase obrigatória de (re)territorialização (caso elas estejam desterritorializadas). Por meio da participação efetiva, do diálogo com a comunidade autóctone, podem-se identificar os significados das perdas provocados ao longo do tempo, garantindo legitimidade e permanência a estes enquanto grupo social e cultural. Nesse sentido, a cultura moderna e globalizada é também cultura reterritorializada na medida em que os indivíduos e os traços culturais se separam de espaços fixos e se encaixam em novos cenários culturais (re)inventados (KLINK, 2001).

Para Lefebvre (1991), todavia, a modernidade pode ser entendida como atmosfera portadora não apenas de todo um conjunto de novas perspectivas e práticas sociais, mas também de determinantes transformações na espacialidade urbana, destruindo velhas urbanidades e substituindo-as por novos formatos. Relacionando a realidade indígena, marcada historicamente pelas interferências



culturais da sociedade não indígena, a modernidade configura-se pelas adaptações constantes nos hábitos e costumes tradicionais (formas de subsistência, moradia, religião, indumentária, alimentação, educação, estrutura familiar e representativa). Com a nova realidade dessa sociedade, intensificam-se os conflitos socioculturais (aglomerações urbanas, favelas, suicídio, miséria, dependência química, entre outros fatores).

Também Hall (2006, p.7) auxilia no processo de entendimento da evolução da teoria social e na questão de identidade na atualidade. Para ele,

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

Complementando essa afirmação, o autor apresenta o contexto das transformações das sociedades modernas no presente século. Ele aponta para a existência da tendência de fragmentação da paisagem cultural de classe, gênero, sexualidade, etnia e nacionalidade. Para Hall (2006, p.9): “[...] Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma crise de identidade para o indivíduo”.

Sobre a distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “modernas”, Anthony Giddens (2000, p. 37-38) faz observação importante:

[...] nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes [das] práticas sociais constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter.

Assim sendo, a variação nos tempos atuais é cíclica e não é apenas baseada nas experiências de convivência das mudanças rápidas. Observa-se, segundo o pensamento de Giddens (2000), a presença de uma forma reflexiva e subjetiva que contribui para “o pensar” de uma (re)tradicionalização, que se fundamenta na

transformação cautelosa e diferenciada para cada povo, etnia ou comunidade em questão. É importante também frisar que a (re)identificação cultural não acontece de forma automática e híbrida, já que cada indivíduo possui suas características pessoais, e ele mesmo percebe que nesse “cenário” sempre existirão perdas e ganhos a serem geridos em seu meio coletivo.

Esse “jogo” estabelecido diante das transformações influenciadas pelo capital provoca efeito multiplicador sobre as culturas, produzindo possibilidades de novas posições e identificação seja pelo aspecto político, diverso, fixo, híbrido e contraditório. Segundo Robins (1991), nessa relação, algumas identidades são estimuladas a recuperar suas unidades de valores (referindo-se à terminologia da palavra “tradição”) sentidas como perdidas ou esquecidas ao longo do tempo. Em contraponto, outros grupos identitários aceitam que as tradições estão sujeitas aos planos da história, da política, da representação, da alteridade e, dessa forma, é pouco provável que elas se tornem novamente unitárias ou “puras” provocando o que o autor denomina de “Tradução”.

Segundo Robins (1991), existe oscilação entre tradição e tradução. Cada vez mais se torna evidente, na atualidade, esse câmbio performático, uma vez que estão surgindo novas identidades culturais que não estão fixas, mas sim em transição, e que são produzidas de complicados cruzamentos e misturas culturais diante do cenário global. O termo “tradução”, como é observado por Robins (1991), surge etimologicamente, do latim, significando “transferir”; “transportar entre fronteiras”, isto é, esse conceito descreve as formações de identidade que atravessam as fronteiras tradicionais, composta por indivíduos que foram varridos de sua terra natal. Para o autor:

Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas e que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. (ROBINS, 1991, p. 41).

Assim, elas transportam os traços culturais das tradições, das linguagens e das histórias particulares, sem que isso não permita unificar no velho sentido, já que são produtos de várias histórias e culturas inter-relacionadas, pertencentes a uma e, ao mesmo tempo a várias culturas; ou seja, pode ser revistos pelo prisma da pluralidade cultural. Robins (1991) aponta, dessa forma, que os indivíduos

pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigados a renunciar e/ou redescobrir qualquer tipo de cultura “perdida” transformando-se, dessa forma, em homens traduzidos.

Hall (2006, p.89) salienta que estes homens:

[...] devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens, a traduzir e negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia.

Portanto, nesse cenário de (re)tradicionalização, vale lembrar que a identidade é formada, ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes e não é algo acabado. É preciso entender que as transformações nos meios sociais e culturais são inevitáveis. O que se espera dos agentes de fomento da globalização é a responsabilidade de envolver as comunidades ditas como tradicionais como, por exemplo, as comunidades indígenas, para perceberem os aspectos positivos e negativos das interferências. Não se podem mais imaginar, como no caso do Brasil, estabelecimentos de territórios fechados e intocáveis, sem que haja a mão do não indígena interferindo e, muitas vezes, determinando os rumos culturais.

É preciso valer-se de cidadania para conquistar o estabelecimento de direitos e regras a serem seguidas por todos, mesmo diante do preconceito com a comunhão por outras culturas distintas e do crescimento acelerado da economia. É preciso enxergar a (re)tradicionalização como instrumento de revitalização de culturas “esquecidas” até mesmo pelas próprias comunidades, como acontece quando o indígena deixa seus territórios tradicionais para desbravar outras fronteiras, muitas vezes, estabelecidas nos núcleos urbanos massificados.

Por outro lado, é possível estabelecer contraponto entre o “ser tradicional”, sabedor de suas raízes culturais, com o “ser pós-moderno”, que utiliza dos benefícios do sistema econômico, mas também evidenciando suas origens, sem renegá-las. Nesse aspecto Sahlins (2007, p.524) é categórico ao afirmar:

[...] A cultura tradicional tem seus valores superiores, mas as geladeiras, os motores de popa e os televisores não se encontram entre eles. O culturalismo moderno inclui a demanda da posse dessas coisas ou, mais exatamente, domesticá-las. Os defensores da cultura nativa dispõem-se a fazer concessões úteis a cultura dominante até utilizar suas técnicas e ideais no processo de distinguir os deles.

No fim das contas, em qualquer setor local do sistema global, a transformação assume a aparência dual de assimilação e diferenciação.

Dialogando no mesmo sentido, Anderson (1993, p. 93) declara que o "ser pós-moderno é encontrar-se em um ambiente de aventuras, poder, alegria, desenvolvimento, sem transformação". Os ambientes e as experiências contemporâneas passam todas as fronteiras da geografia e das etnias, das classes e das nacionalidades, das religiões e das ideologias. Nesse sentido, pode-se dizer que a pós-modernidade une, de certa forma, toda a humanidade. Entretanto, trata-se de uma união paradoxal, união da desunião, desintegração e renovação, de lutas e contradições, de ambiguidade e angustias perpétuas. Mesmo diante da dialética que abarca a pós-modernidade, acredita-se que a inserção do indígena nos meios políticos e representativos contribuiria para a identificação como sujeita de voz política ativa e permitiria sua inclusão nas discussões gerais e sobre os efeitos da globalização cultural.

### **3 A DIALÉTICA DA (RE)TRADICIONALIZAÇÃO**

Nos recentes processos de mudanças socioculturais e econômicas, a história assume papel fundamental enquanto fator explicativo de identidades locais particulares. Surgem, ainda, associadas a um movimento generalizado de reação aos efeitos da globalização, ações que estimulam - a cada dia - a construção, produção e reprodução de recursos, além da redefinição dos espaços de uso comum, principalmente relacionados aos patrimônios e bens culturais.

Na análise de Fonseca (2006), a criação do patrimônio cultural baseia-se no aproveitamento de elementos das identidades, memórias locais e na sua recriação. É construída nova imagem, que se pretende apelativa e harmoniosa, para novas localidades turísticas. Esses fenômenos de (re)tradicionalização ocorrem essencialmente no nível dos discursos produzidos sobre o passado das comunidades e das suas populações. Apesar de reconhecer que o elemento histórico sempre esteve presente nas identidades locais, a autora observa que,

atualmente, existe mudança do nível e das formas de como os discursos sobre esse assunto são proferidos. Um dos elementos que caracteriza essa transformação é a participação ativa dos poderes e forças políticas nos processos de construção de identidade.

A reconstrução do passado, motivada pelo processo de patrimonialização e desenvolvimento econômico, surge sob o impulso dos agentes políticos locais e este fato, conduz à consciência patrimonial diferente, associada à possibilidade de captar apoios financeiros para as localidades potenciais. Assim, além das próprias populações e comunidades tradicionais, intervêm, ainda, no processo de construção patrimonial, entre outros, os representantes do poder político nacional, estadual e municipal; os mediadores que estabelecem conexão entre as várias instâncias de decisão e distribuição de recursos financeiros existentes e, ainda, os investidores da iniciativa privada, que encontram, nesses projetos, mercado de trabalho em expansão e formas de legitimação profissional.

Na mesma linha de pensamento, Silvano (2002), em estudo sobre as relações culturais do patrimônio e da identidade da região metropolitana de Lisboa, apresentou importante mapa conceitual. Utilizando-se da transcrição cartográfica, a autora mostra, numa escala local, a existência mais global, demonstrando assim, que numa sociedade que se encontra marcada por transformações recentes em suas estruturas e que, ao mesmo tempo, se distanciou das narrativas sobre as ideias de progresso, o passado impôs-se como lugar de identificação. Para a autora, é nesse contexto que se assiste ao aparecimento de uma multiplicidade de práticas culturais que sustentam as suas operacionalidades em mecanismos de representação. Estes convocam o passado para pensar o presente, aparecendo às dinâmicas culturais frequentemente associadas à tática de negociação identitária.

Segundo Silvano (2002, p. 211):

Uma vez que a convocação do passado integra os processos de afirmação identitária, torna-se evidente que falar de patrimonialização equivale a falar de representatividade social: as coisas que representam o passado sejam elas objectos, rituais, narrativas ou paisagens, são sempre pertença cultural de grupos a favor dos quais reverte a valorização simbólica que resulta do mecanismo de patrimonialização. O discurso político, por estar hoje claramente empenhado nas dinâmicas de produção identitária, não pode prescindir da referência ao passado, tal como a prática política não pode, dada a questão da representatividade social, rescindir da participação em actos de patrimonialização.

Silvano (2002) promove a reflexão de que a cultura popular está cada vez mais materializada, objetificada e mercantilizada e, sob este processo, provoca a transformação de determinados traços da vida tradicional em objetos representativos da cultura nacional, regional e local. Isso, muitas vezes, associa-se a ideia de se falar em cultura como própria, específica e autêntica. Vários eventos são utilizados como objetificação cultural, como os rituais religiosos, as festas profanas, a demonstração do artesanato, a dança e a comida típica. Tais vivências, diante da globalização de mercado, tornam-se valor de troca, de consumo e estabelecem relação comercial de bens e serviços.

Para tanto, o autor enfatiza que:

[...] os povos e as comunidades tradicionais mantêm paralelamente, mas também contraditoriamente, valores nos quais, de um lado, interagem com as condições externas da economia e da ecologia, e de outro, produzem expressões culturais em processos de individualização. Desta forma, o tradicionalismo é individualizante para o grupo, mas como estrutura social adapta a comunidade ao contexto da sociedade moderna (SILVANO, 2008, p. 213).

Na visão teórica de Löwen Sahr (2008), que promove reflexão baseada nas obras de Tönnies (1988), Weber (1995) e Giddens (1989), as relações existentes entre comunidade e sociedade representam, ao mesmo tempo, a preservação dos fragmentos das tradições do passado e as adaptações flexíveis dos processos exógenos e modernizadores. As reflexões teóricas de Löwen Sahr (2008) sobre Ferdinand Tönnies (1988)<sup>3</sup> suscitam que em cada formação social existe diferenciação entre os elementos que constituem a comunidade e os que constituem a sociedade. Na comunidade, estes se baseiam na voluntariedade orgânica, onde os indivíduos estão envolvidos em sistemas tradicionais endêmicos, naturais e singulares, como cita os exemplos da formação familiar ou em aldeia. Enquanto isso, a sociedade dita moderna, depende do estímulo individualizado, influenciado pela racionalidade exógena que, muitas vezes, provoca anseios homogeneizantes e massificados.

---

<sup>3</sup> TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt, Wiss. Buchges, 1988.

Apoiada na visão complementar de Max Weber (1995)<sup>4</sup>, Löwen Sahr (2008) destaca que, na modernidade, a organização social está atrelada à racionalidade funcional e de valores, sendo que a primeira apresenta nitidamente raciocínio homogeneizador, com grande valor econômico, e a segunda congrega conjunto social que complementa a primeira, mas com responsabilidade ambiental e cultural.

Löwen Sahr (2008) indica Antoni Giddens (1989)<sup>5</sup> em sua Teoria da Estruturação como ponto de confluência teórica para se entender a dinâmica dessas racionalidades. Giddens assinala os pontos de “integração sistêmica” - sistemas funcionais que recriam de maneira autônoma, singular e autossustentável; e, paralelamente, pontos de integração social - elemento das interações dos indivíduos para estabelecer suas próprias relações. Para ele, os indivíduos atuam sobre regras e recursos para construir, adaptar e mudar o sistema social numa relação diacrônica e sincrônica simultaneamente.

A representação provocada entre os elementos que compõem a teoria sugerida serve de base para compreender as diferenciações e interpretações sobre as comunidades ditas “tradicionais”. Nesse caso, citam-se as comunidades indígenas, diante do atual sistema econômico moderno, onde a premissa do acúmulo de capital é fator preponderante de sobrevivência, em seus processos de adaptações severas sobre os valores socioculturais tradicionais.

Nesse sentido, Löwen Sahr (2008, p. 224) defende que:

[...] povos e comunidades tradicionais, só podem ser tidas como tradicionais quando vistas num contexto dinâmico mais amplo, o da sociedade moderna. Suas diferenciações, entretanto, não devem significar o aprisionamento das mesmas a uma única racionalidade, seja ela tradicional ou moderna. (...) Assim, se para a manutenção e recriação dessas comunidades existe a tendência de reprodução de seu sistema autossustentável e singular, existe também uma tendência modernizadora dentro do tradicionalismo.

As representações sociais e culturais são pensadas e vividas pela comunidade local (como os indígenas em suas aldeias, como os quilombolas em seus territórios) como sendo o resultado dos saberes e fazeres praticados pelo próprio grupo cultural. Além disso, sofrem influência dos processos exógenos

---

<sup>4</sup> WEBER, M. Metodologia das Ciências Sociais. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1995 (v. 1 e 2).

<sup>5</sup> GIDDENS, A. A constituição da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

modernizadores que estimulam a prática da sustentabilidade dos seus territórios tradicionais.

O entendimento sobre a influência da força das representações sobre o cotidiano das comunidades ditas como “tradicionais” passou por longo processo de amadurecimento, já que antes era potencializada por sua plasticidade processual, como afirma Claval (2009, p. 17): “De um lado, ela produziu uma imagem conservadora da vida social, mas, de outro, fortaleceu as representações críticas das sociedades modernas concebidas como máquinas”. Os pensamentos estavam voltados ao entendimento de que a cultura estava marginalizada e, de certa forma, “controlada” pela democracia, percebida na época como uma modalidade de clonagem da consciência humana que se constituía como sistema tão opressor quanto o das comunidades tradicionais (IDEM, 2009).

Relacionando essa dinâmica social das comunidades tradicionais aos espaços de representação, Gil Filho (2002, p. 55) relata que se trata de “uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito”. Isso relacionando a representação à forma com que cada indivíduo percebe o espaço ao qual está inserido seja de forma sensível ou insensível. O autor acrescenta ainda, que “trata-se de um espaço simbólico que perpassa o espaço visível e nos projeta no mundo. Dessa maneira, articula-se ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata” (IDEM, 2002, p. 55).

Quando o autor refere-se ao conceito de espaço social corrente, explica que este não poderia considerar adequadamente os aspectos da natureza ou históricos, posto que “várias mediações e mediadores devem ser levados em conta: a ação de grupos sociais e fatores relacionados ao conhecimento, à ideologia ou ao domínio das representações” (GIL FILHO, 2002, p. 60).

Os espaços ocupados frequentemente não são configurados por seus atuais ocupantes, antes disso, foram desenhados, segundo Claval (2001), por seus antepassados e pela natureza. Dessa forma, o papel da cultura é preponderante nesse processo de redefinição dos traçados espaciais, mas no sentido mais de reinterpretar esses traçados do que defini-los propriamente, através dos usos do espaço e as relações de afeto que podem a ele ser legados pelas representações da cultura.

Nesse sentido, a situação atual das comunidades indígenas apresenta-se em contextos diferenciados, caracterizando-se ainda pela designação de legado ou



herança cultural que lhes confere sentimento de ser, ter e pertencer a seus territórios específicos.

A discussão sobre a territorialidade desses grupos tradicionais envolve suas formas de uso do espaço e seus recursos naturais, organização social e econômica, sistemas de valores de uso e simbologia. Isso quando se aloca a questão da territorialidade como fator primordial para a construção da própria identidade do grupo, mesmo porque o processo de territorialização de grupos indígenas, ao mobilizar-se em uma coletividade organizada, acaba por unificar uma identidade própria que incidem em sua representação e reestruturação cultural.

Para entender essa dinâmica, cita-se a análise de territorialidade de Raffestin (1993, p.36), segundo o qual:

Territorialidade é como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo [...], corresponde às ações desenvolvidas por vários agentes sociais em uma determinada área geográfica e em um dado momento histórico. As ações são produzidas pelas diferentes relações estabelecidas entre os agentes em um específico recorte espaço-temporal. Nessas relações estão incluídos não apenas os processos vinculados à esfera da produção, mas também, e talvez de forma mais incisiva, os elementos culturais tais como a linguística, a moral, a ética, a religião, enfim, o conjunto complexo de padrões de comportamento, dado pelas crenças, instituições e valores espirituais e materiais que são transmitidos coletivamente e que caracterizam uma dada sociedade.

Entendendo o conjunto de relações e comportamentos que constituem a complexidade para compreensão do território, vale ressaltar que independente da localização e da questão de territorialidade física e emocional analisada, várias localidades vêm procurando alternativas para promover o planejamento, organização e gestão do território. Um caminho apontado vem sendo o do desenvolvimento com base local e regional sugeridas por Sahlins (1997) como forma de promulgar níveis significativos de melhorias baseados, sobretudo, nas características culturais autóctones. Para o autor,

O desenvolvimento refere-se a um processo – um momento passageiro de “primeiro contato” que pode bem durar mais de cem anos – no qual os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas da boa vida (SAHLINS, 1997, p. 60).

No caso, o fomento da atividade turística com características regionais, autóctones e diferenciadas em territórios culturais deve desvelar que a cultura indígena é capaz de reproduzir um processo direcionado à endogenia local. Sobre isso, Klink (2001, p. 22) aponta:

[...] o novo regionalismo ressalta a perspectiva da reterritorialização do desenvolvimento econômico no contexto da nova economia internacional globalizada. Nessa tendência de acompanhar o regionalismo deve-se pensar como sendo um processo que garanta certas condições econômicas, políticas, sociais e culturais: as especificidades locais influenciam o processo de desenvolvimento.

Repensar o desenvolvimento regional através do turismo, levando-se em conta a construção da endogeneidade cultural existente em um território, significa, portanto, contribuir para o estímulo solidário. Ao buscar ações coletivas que fortaleçam o uso comunitário dos recursos presentes, tendo em vista que a valorização de uma cultura local pode-se propiciar a sua autoafirmação, identidade e melhoria das forças produtivas.

Assim, a atividade turística, tomada como fenômeno inovador, poderia gerar benefícios sociais, culturais, ambientais e econômicos para a comunidade disposta a desenvolvê-la. Os benefícios seriam visíveis, principalmente, no que compete à preservação do seu legado cultural e natural, bem como, no intercâmbio de suas relações primárias e secundárias, oportunizando condições para o desenvolvimento endógeno e participativo do território. Os aspectos relacionados ao turismo serão tratados no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO II - *TURISMO INDÍGENA*: UM PROCESSO DE (RE)TRADICIONALIZAÇÃO?**

O segundo capítulo busca refletir até que ponto o turismo indígenas pode contribuir para um processo de (re)tradicionalização. Primeiramente, elucida-se a contextualização epistemológica das relações territoriais indígenas como forma de expressão de suas tradições. Num segundo momento, apresentam-se reflexões de como a tradição e a cultura vêm se configurando como produtos de consumo dentro do setor turístico, tanto no território brasileiro como estrangeiro. No fechamento do capítulo, há uma tentativa de promover a definição mais adequada do que se constitui o *turismo indígena*, contribuindo para o campo epistemológico dessa área do saber.

### **1 AS RELAÇÕES TERRITORIAIS INDÍGENAS COMO EXPRESSÃO DE SUAS TRADIÇÕES**

As relações territoriais indígenas são expressões marcantes e complexas ligadas diretamente à identidade cultural. O território incorpora as expressões dos modos de vida tanto do passado, como do presente, contendo, ao mesmo tempo, significados culturais residuais e emergentes. Todo território possui conexões que promovem o movimento e a fluidez e, conseqüentemente, a (des)territorialização.

Para Santos (2002, p. 09) o território é “(...) lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações de sua existência”. Incorporando essa concepção territorial à questão da identidade, que, no caso, facilita o entendimento das relações indígenas, entende-se que:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da resistência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 2002, p. 10).

Já sobre o conceito de (des)territorialização, Haesbaert (2001, p. 175), compreende que:

[...] para os ricos, pode ser confundida com uma multiterritorialidade segura, mergulhada na flexibilidade e em experiências múltiplas de uma mobilidade. [...] Enquanto isto, para os mais pobres, a desterritorialização é uma multi ou no limite, a-territorialidade insegura, onde a mobilidade é compulsória, resultado da total falta de opção, de alternativas, de 'flexibilidade', em 'experiências múltiplas' imprevisíveis em busca da simples sobrevivência física cotidiana.

O conceito de território deriva da conotação “terra”, enquanto substrato físico e material. No caso dos indígenas, a desterritorialização não está totalmente relacionada à exclusão do acesso à terra enquanto meio de produção e subsistência, mas principalmente ao patamar simbólico-cultural. Mesmo possuindo o domínio sobre determinado território, podem faltar à sociedade indígena às referências territoriais de suas culturas, que constituem o próprio “imaginário geográfico”, condensado simbolicamente em determinadas parcelas de espaços.

Esta reflexão é elucidada por Haesbaert (2002, p. 36) quando afirma que:

Desterritorialização, portanto, antes de significar desmaterialização, dissolução das distâncias, deslocalização de firmas ou debilitação dos controles fronteiriços, é um processo de exclusão social, ou melhor, de exclusão sócio-espacial. Na sociedade contemporânea, com toda a sua diversidade, não resta dúvida de que o processo de exclusão promovido por um sistema econômico altamente concentrador é o principal responsável pela desterritorialização.

Portanto, território para o indígena é ao mesmo tempo um espaço de reprodução física, de subsistência material e um espaço carregado de referências simbólicas para a sua afirmação étnica e para se estabelecerem as diferenças multiculturais no dito “mundo globalizado”. É necessário, portanto, combater a (des)territorialização enquanto exclusão sociocultural e espacial de cada povo.

Nessa configuração, existem diversos conflitos quando se trata de questões territoriais, principalmente se comparados às concepções de terra e território entre os indígenas e o Estado, que não são as mesmas. Segundo Faria (2003, p. 04):

A terra indígena, na visão do Estado, é um espaço homogêneo, meio de produção onde estão distribuídos recursos naturais. Na concepção indígena, terra é um mosaico de recursos naturais, morais e espirituais; seu

território, além de conter dimensões cosmológicas, o que não ocorre na concepção de território do Estado. No entanto, território para o Estado é tão somente suporte material onde exerce seu poder e soberania.

A diferenciação entre os povos está relacionada também à língua como meio essencial de comunicação humana, sendo componente crucial de qualquer cultura. A influência exata da língua sobre a cultura tem sido estimada, mas nunca estabelecida claramente. Seja como for, a língua, por sua vez, é fortemente afetada por outros aspectos culturais. Quaisquer que possam ser estas inter-relações, a linguagem de uma comunidade é uma de suas características distintivas. A cultura pode certamente abranger ou sobrepor diversos grupos linguísticos diferentes, desde que seja mantido algum tipo de equivalência entre os sistemas simbólicos coexistentes.

Da mesma forma, um grupo linguístico pode ser dividido entre diversas culturas diferentes, Rosendahl e Corrêa (2003, p. 35) afirmam que:

Em termos geográficos, uma área cultural pode constituir uma “região”. Forma uma unidade definível no espaço, caracterizada pela relativa homogeneidade interna com referência a certos critérios, por algum sistema de movimento interno coextensivo com ela ou por interações entre elementos dentro de seus limites. A associação típica de características geográficas concretas numa região ou em qualquer outra subdivisão espacial da superfície terrestre pode ser descrita como uma “paisagem”. Este termo abrange tanto as características distintas que servem para diferenciar uma região, como as características que não se limitam a uma região determinada, mas ocorrem nela. Então, a paisagem cultural refere-se ao conteúdo geográfico de uma determinada área ou a um complexo geográfico de um certo tipo, no qual são manifestas as escolhas feitas e as mudanças realizadas pelos homens enquanto membros de uma comunidade cultural.

O estudo da paisagem cultural proporciona base para a classificação regional, possibilitando visão sobre o papel do homem nas transformações geográficas e esclarece certos aspectos da cultura e de comunidades culturais em si mesmas. Além disso, buscar diferenças na paisagem é atribuir diferenças de conduta humana sobre diferentes culturas e procurar desvios de condições autóctones esperadas, causados pelo homem.

Para entender as relações sobre as características de uma paisagem e compreender o processo de mudança geográfica são necessários diversos questionamentos como: o que é antigo e o que é recente? O que é típico e o que é

transformado? O que é acidental e o que é intencional? O que é transitório e o que é permanente? O que foi imposto pelo homem e o que foi dado pela natureza?

As respostas às perguntas suscitadas serão decifradas a partir da evidência fragmentária embutida na paisagem ou na construção histórica, comparação cultural, raciocínio físico ou biológico e outros meios. Como qualquer estudo que trata do mundo como ele é a geografia deve organizar a sua contribuição a partir da evidência disponível e aceitar a ajuda de qualquer raciocínio válido e útil.

Rosendahl e Corrêa (2003, p. 43) afirmam:

Poucas paisagens culturais atuais são inteiramente produtos de trabalho de comunidades contemporâneas. A evolução de uma paisagem é um processo gradual e cumulativo – tem uma história. Os estágios nessa história têm significados para a paisagem atual, assim como para as do passado. Além disso, as paisagens culturais atuais do mundo refletem não apenas evoluções locais, mas também grande número de influências devido a migrações, difusão, comércio e troca. Subjacente à maioria das áreas culturais de hoje está uma longa sucessão de dificuldades culturais de desenvolvimentos culturais. Conseqüentemente, a história da cultura deve participar vigorosamente da geografia cultural.

Compreendendo os mecanismos de diferenciação, de troca e padronização cultural, destacam-se dois fatos principais na história da cultura: ideias e técnicas tendem a se difundir e a herança cultural dos povos tende a aumentar cumulativamente. Tanto por evolução interna quanto por propagação, a cultura cresce e se dispersa. Quando se fala de “estágios”, portanto, não significa que um complexo substitua e elimine outro, mas, exatamente, que aos velhos são acrescentados novos complexos e características culturais, que passam a coexistir. Eventualmente, podem surgir novos padrões, mas eles mantêm os mais velhos (ROSENDAHL e CORRÊA, 2003).

Sob este aspecto, é admissível afirmar que o próprio ato de produção altera não somente as condições objetivas, como por exemplo, transformando aldeias em cidade. Surgem também novas possibilidades de transformação para os territórios de modo que as relações possam, por conseguinte, conviver em situação paradigmática, conforme estabelecido entre os novos e antigos padrões para o desenvolvimento do território. Um dos aspectos marcantes das transformações nos territórios indígenas está se projetando para abertura de novas oportunidades, inclusive de negócios, como as relacionadas ao turismo indígena.

## 2 CULTURA E TRADIÇÃO INDÍGENA COMO PRODUTOS TURÍSTICOS

Como observado na discussão teórica já fomentada anteriormente, a cultura e a tradição vêm ganhando cada vez mais notoriedade como potencial de desenvolvimento. Dentro dessa perspectiva de tradicionalização, o turismo surge como forma de contribuir para a sustentabilidade, sensibilização e educação, mas também, podendo aumentar os conflitos de reajuste do imaginário às diferentes interpretações envolvidas.

Nesse sentido, destacam-se os estudos produzidos por Sahr e Löwen Sahr (2001) sobre o desenvolvimento turístico na região dos Campos Gerais, no Estado do Paraná. A investigação buscou desenvolver uma imagem turística para a região dos Campos Gerais com características identitárias, possibilitando pensar sobre a dinâmica existente dentro do sistema turístico voltado ao ambiente cultural. Os fatores que impulsionam a atividade turística regional são, sobretudo, as atrações de paisagens naturais. Os autores enfatizam, todavia, a alta potencialidade sobre a diversidade cultural da região em função da complexa história dos seus múltiplos grupos sociais e étnicos, inclusive os indígenas.

A análise realizada pelos autores considera que somente com o potencial turístico e sua infraestrutura (hospedagem, transporte e alimentação) não são suficientes para atrair o turista. É decisivo conceber uma imagem clara, com símbolos atrativos (através da comida, música, costumes – que constituem a história e cultura do povo) que sejam compreendidos pelos turistas, mas, sobretudo pela população local, detentora dos hábitos e costumes em questão. Para Sahr e Löwen Sahr (2001, p. 400): “Esta imagem reconstruída é claro, não necessariamente coincide com a realidade da época. Mas ela é construída como autoimagem identitária, uma âncora da vida social, que passa pelos estereótipos comuns da história popular”.

Seguindo essa linha de pensamento, em busca do entendimento sobre o fomento do turismo em comunidades tradicionais, a imagem ideal almejada é constituída por quatro elementos, destacados por Sahr e Löwen Sahr (2001, p. 402):

A imagem tem que ser clara e facilmente percebida, [...] precisa de certo nível de profundidade, detalhamento e diversidade estrutural [...] necessita de uma

integração do contexto vivido dos moradores [...] tem que destacar-se pela unicidade, evocando uma narrativa excitante e exótica.

Segundo as características apontadas Sahr e Löwen Sahr (2001), são possíveis estabelecer conceito por meio dos processos comunicativos tanto da diversão e erudição do turista como da identificação e luta social do morador. Fica evidente que a ação de viajar como experiência humana é portadora de sentido social, pois estimula ações sociais entre os indivíduos e cultural, pois reconhece as viagens como práticas simbólicas e de significação humana.

As manifestações culturais das diversas regiões do Brasil constituem forte motivo para o turismo interno, pois o país passa a ser uma atração para os próprios brasileiros, principalmente relacionada à diversidade cultural eminente em cada estado. Para Löwen Sahr (2005, p.1): “A vasta diversidade sociocultural brasileira é acompanhada de diferentes formas de organização do uso do solo, dentre estas as de populações tradicionais. As comunidades indígenas e as de remanescentes de quilombos formam os núcleos com maior visibilidade”. Nessas diferentes formas de manifestação cultural, configuram-se outras, com características peculiares e que estimulam o interesse pela visita tanto pela comunidade do entorno como também de outras localidades.

O turista ou o visitante exerce a função de agente que possui e transmite seus hábitos e costumes às localidades turísticas em que visita, proporcionando intercâmbios nos mais diversos níveis culturais. A presença do turista em um núcleo receptivo estimula um processo dinâmico e imprevisível, tanto no turista quanto no núcleo receptor, podendo se completar ou repudiar.

Andrade (1998, p.96) afirma que:

As relações culturais são importantes, mas, como o turismo não é essencialmente fenômeno etnológico, as considerações de mensuração cultural [...] tornam-se de menor importância [...] por isso, haja ou não um processo de aculturação, [...] a simples visita informal pode ser considerada como elemento constitutivo de motivação cultural.

É impossível falar de cultura sem considerá-la como uma das mais importantes motivações das viagens turísticas. Entretanto, o desejo de conhecer a cultura regional nem sempre vem acompanhado do devido respeito, da devida consciência de valor e do legítimo interesse por parte dos visitantes. Os impactos



provocados pelo turismo na cultura merecem especial tratamento quando os objetivos são contrários ou conflitantes ou as diferentes culturas se repelem, provocando difícil aceitação ao ateio do turismo.

Relacionando essa problemática ao *turismo indígena*, as atrações desenvolvidas por eles no que se referem às danças, as indumentárias, aos rituais, aos hábitos e costumes são valores subjetivos de caráter espiritual e nem sempre todas as manifestações podem ser apresentadas ao público espectador. Portanto, as interferências do visitante sobre essas características podem gerar constrangimento e falta de respeito à própria cultura indígena. Isso acontece principalmente pela falta de conhecimento do visitante sobre a cultura do povo visitado, já que não deve prevalecer o que ele deseja ver, e sim o que é possível a partir da determinação da comunidade local.

Considerando esses aspectos abordados a respeito da cultura de cada povo, seja por meio de sensibilização, conscientização ou pela busca do conhecimento autóctone, Sancho (2001, p. 220) explica que:

[...] o turismo pode ajudar a estimular o interesse dos moradores pela própria cultura, por suas tradições, costumes e patrimônio histórico, uma vez que os elementos culturais de valor para os turistas são recuperados e conservados, para que possam ser incluídos na atividade turística. Esse despertar cultural pode constituir uma experiência positiva para os moradores, dando-lhes certa conscientização sobre a continuidade histórica e cultural de sua comunidade, que por sua vez, podem se tornar aspectos que potencializem o atrativo turístico do lugar.

Diferentes fatores concorrem com intensidades e ritmos temporais e espacialmente diferenciados para a produção do espaço turístico. Mais ainda, esses fatores já não são apenas de ordem local, mas, também, em grande parte são deflagrados em espaços muito distantes daqueles sobre os quais exercem alguma influência.

Para Coriolano (2001, p. 218):

[...] O espaço turístico é, antes de mais nada, uma imagem feita pelas representações de quem pretende viajar. São imagens complexas, constituídas de sonhos e vocações, com a ajuda de audiovisuais como cartazes, guias, prospectos, folhetos, livros, filmes, cassetes e internet. Todas cheias de ambivalência, contradições e do duplo movimento entre imaginário e real ou entre real e imaginário.

Diante dessa constatação, acrescenta-se que toda análise que se pretenda fazer sobre a complexidade turística que é encenada consiste na participação do turismo na produção do espaço geográfico, ou seja, na criação de territórios turísticos artificiais e/ou naturais, considerando o conjunto de relações nas suas dimensões global e local.

Levando-se em conta que os espaços são diferentemente valorizados pelas sociedades em função das possibilidades técnicas que determinam sua utilização, de fatores políticos, econômicos e também, culturais, todo espaço do planeta pode ser considerado espaço do turismo.

Segundo Cruz (2001, p. 12):

A intensificação do uso turístico de dada porção do espaço geográfico leva a introdução, multiplicação e, em geral, concentração espacial de objetos cuja função é dada pelo desenvolvimento da atividade. Entre esses objetos, destacam-se os meios de hospedagem, os equipamentos de restauração e de prestação de serviços e de infra-estrutura de lazer. Nesse processo de apropriação dos espaços pela prática social do turismo está a gênese dos territórios turísticos.

Dois fatores principais condicionam a determinação de espaços para o uso turístico: sua valorização cultural estimulada pela prática social do turismo e a divisão social territorial do trabalho. Como a valorização dos espaços pelo turismo é dada em função de valores culturais e ela é própria de grupos sociais, além de estes valores serem mutáveis no tempo, os territórios atuais não correspondem, necessariamente, aos destinos turísticos futuros.

Para Moretti (2001, p. 2):

A análise da atividade turística pela ciência, de maneira geral, tem procurado analisar o crescimento quantitativo desta atividade e a racionalização do uso dos locais. Esta racionalização é apresentada através do planejamento que incorpora idéias da chamada gestão racional do ambiente. A atividade turística é idealizada como capaz de proporcionar o crescimento econômico de regiões estagnadas, que ocorreria através do uso racional dos recursos existentes localmente. Esta perspectiva de progresso confere à atividade poder de decisão sobre a produção e o consumo do espaço.

Destaca-se que o turismo tem como objetivo a experiência implicada na apreensão subjetiva das relações sociais e culturais concretas na arena a ser visitado, com fluxo comunicativo presente numa situação histórica marcada pelo

contato de diversos segmentos sociais e gerado a partir da criação de um polo turístico. No entanto, como na maioria das vezes é tratado apenas pelo viés econômico, esquece-se de questões sociais, culturais e ambientais inseridas no planejamento, surgindo como resultado interferência inconsequente, provocando a destruição, o desarranjo e até mesmo o conflito.

Para Goodey (2002, p. 50):

Se de um lado a mídia internacional tem funcionado de forma a mercantilizar a experiência do visitante, tornando a imagem quanto a realidade do produto muito semelhante em todos os países e continente, por outro lado, a maior fonte de diferenciação continua sendo a contribuição específica dos aspectos naturais, físicos e humanos de uma localidade. Algumas características centrais da comunidade local são exatamente o que o visitante quer ver, experimentar, compartilhar e talvez levar consigo.

O visitante gosta de entrar num mundo diferente do seu habitual e de experimentar coisas, produtos e lugares desconhecidos, até mesmo atitudes diferentes em relação à sociedade e ao meio ambiente. Todavia, os efeitos gerados pela atividade turística contribuem para um mercado promissor sobre a “comercialização” de culturas, entre elas a indígena. Tal produção gerada pelo turismo amplia a possibilidade de uma alternativa econômica, criada e desenvolvida por povos indígenas tanto no Brasil como exterior e promove transformações de territórios indígenas em territórios turísticos.

### **3 CONTRIBUIÇÕES PARA O CAMPO EPISTEMOLÓGICO DO *TURISMO INDÍGENA***

Buscou-se até agora, abordagens teóricas e conceituais que pudessem subsidiar a apreensão da realidade sobre enfoque ligados ao território, territorialidade, tradição, cultura, entre outros elementos que serão base analítica para a construção dos demais capítulos, de natureza mais empírica.

Observando o campo epistemológico disponível cerca das definições encontradas para o turismo indígena, pouco se apresenta de forma que atenda as necessidades globais do segmento, e mais ainda, priorizando as ansiedades

socioeconômicas e culturais das próprias comunidades indígenas. Nessa tentativa de avançar sobre o conjunto de elementos que compõe o segmento turístico em si, esse tópico tentará reunir os conceitos já tratados nas definições de *turismo cultural*; *turismo étnico ou etnoturismo*; *turismo nativo*; *turismo comunitário ou de base comunitária*; *ecoturismo*; *ecoturismo indígena*; *turismo indígena*; entre outros, a fim de buscar conceituação mais próxima da realidade do que se objetiva com o segmento *turismo indígena*.

Nesse sentido, recorrendo aos principais autores e principalmente às organizações que apresentam suas definições para contextualizar a prática do turismo em ambientes culturais. Para o Ministério do Turismo do Brasil (MTur), o *turismo cultural* “[...] compreende as atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura” (MTur, 2011).

Reforçando o conceito fomentado, Bahl (2003) enfatiza que o *turismo cultural* é uma tipologia proveniente de heranças patrimoniais de referencial cultural/histórico, tais como monumentos, obras de arte, documentos e manifestações tradicionais. Esses são capazes de atrair pessoas, gerando deslocamentos e permanências temporárias. Além disso, Bahl (2009, p. 129), diz que o turismo nessa tipologia apresenta três aspectos básicos como:

[...] o primeiro deles diz respeito aos tipos de elementos que podem ser trabalhados como atrativos de uma localidade e que possuam uma conotação cultural; o segundo relaciona-se às atividades vinculadas no aproveitamento destes para o desenvolvimento de atividades turísticas e o terceiro está ligado às motivações das viagens.

As referências acima citadas apresentam partes do que está sendo proposto na busca de definição mais próxima do termo *turismo indígena*, uma vez que em se tratando exclusivamente do turismo cultural, sua conotação relaciona-se principalmente ao patrimônio material e imaterial. É evidente que na complexidade das atividades esses elementos são elementares, porém, não exclusivos na prática da atividade em si, já que as atividades voltadas à natureza são desencadeadores de especificidades marcantes das simbologias e territorialidade indígenas.

Recorrendo ao entendimento do que vem ser o *turismo étnico*, também denominado *etnoturismo*, o MTur (2011, p. 01) define que: “consiste na visita de

locais onde um modo de vida distinto do seu possa ser observado e explorado. O objetivo é ver de perto os pequenos grupos sociais em seu ambiente natural, com suas particularidades e tradições e, assim, aprender com elas” (MTur, 2011).

Para Bahl (2009, p.124), o turismo étnico surge a partir dos resultados de dois tipos de sentimentos fomentados pela identidade entre indivíduos ou do grupo em questão:

O primeiro está associado ao aparato social e cultural de uma localidade como seu marco de identidade e diferenciação, já o segundo, à idéia de divulgação da existência de uma etnia ou grupo em particular visando o seu reconhecimento e inserção num contexto nacional ou internacional.

Os elementos tratados nas referências acima proporcionam proximidade do que se deseja aplicar com as particularidades advindas da experiência provocada no *turismo indígena*. Entretanto, sua definição é complexa e abarca grupos étnicos diferenciados como também os quilombolas, faxinais, imigrantes, entre outros encontrados no território brasileiro. Esse tipo de modalidade surgiu no cenário turístico mundial como opção de lazer e entretenimento para pessoas que têm interesse em conhecer povos, culturas e tradições diferentes. Para definição mais próxima do que se pretende com *turismo indígena* nesse tópico, serão emprestados diversos elementos do *turismo étnico* para sua composição.

Já o *turismo comunitário* ou de *base comunitária* tem por objetivo, segundo o Ministério do Turismo “[...] estimular o desenvolvimento da atividade e a geração de emprego e de renda no país. Essa iniciativa permite que as comunidades locais assumam a gestão e a oferta de produtos e serviços turísticos” (MTur, 2011, p. 06).

Na visão acadêmica, Ribeiro (2009, p.108) entende *turismo comunitário* como:

[...] uma forma de organização empresarial sustentada na propriedade e na autogestão dos recursos patrimoniais comunitários, com o arranjo das práticas democráticas e solidárias no trabalho e na distribuição dos benefícios gerados pela prestação de serviços turísticos, com vista a fomentar encontros interculturais de qualidade com os visitantes. É um modelo de turismo de inclusão social.

Complementando mais ainda o conceito de *turismo comunitário*, Sampaio (2005), ao longo de seus estudos voltados às ações de base comunitária, evidencia o segmento como ação de comunicação social. Tal ação favorece as experiências

de planejamento para o desenvolvimento de base local, no qual os habitantes de determinada comunidade se tornam os principais atores da cadeia produtiva, bem como, na revitalização e conservação de seus modos de vida, os quais podem ser vivenciados através da atividade turística. Assim, as comunidades tradicionais que vivem em espaços rurais podem conservar modos de vida próprios, manifestados em suas atividades produtivas agrícolas e através de seu artesanato local.

No contexto tratado acima, o *turismo de base comunitária* significa em linhas gerais a aprendizagem, conhecimento, encontro de pessoas (tanto a comunidade em si como os visitantes ou turistas) que socializam seus valores, signos e símbolos através dos intercâmbios culturais. Seus preceitos encaixam-se com os valores tratados no *turismo indígena*, entretanto, quando se considera que a cultura indígena é dinâmica e diversificada, e que os povos indígenas estão localizados tanto em espaços rurais, quanto dentro de perímetros urbanos, torna-se necessária uma adequação epistemológica. Assim, é importante o ajuste do termo a dinâmica social que se intenta na terminologia utilizada.

Outra nomenclatura que está surgindo comercialmente, incentivada pelo Ministério do Turismo do Brasil em parceria com a Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) denominado *Instituto Futuro de Desenvolvimento Social, Educacional, Cultural e Ambiental* é de *turismo nativo*. O propósito, segundo o site, é “reafirmar a importância das culturas, a riqueza e diversidade dos cerimoniais tradicionais e cria um movimento positivo, em que o conhecimento gera respeito e envolve as novas gerações no trabalho de valorização e afirmação cultural” (TURISMO NATIVO, 2011). O objetivo da OSCIP, de forma geral, é valorizar os aspectos ligados à cultura indígena na prática da atividade turística, porém não evidencia elementos que possibilitem a sustentabilidade econômica por meio da geração de renda. Dessa forma, não gera um conceito aplicativo e sim instrumento mercadológico e publicitário para divulgação da cultura indígena brasileira.

Entre as definições e práticas que vêm sendo abordadas para compreender alguns dos elementos que arranja o *turismo indígena* é o *ecoturismo*. Muitas comunidades indígenas vêm recorrendo as técnicas fomentadas pelo ecoturismo para composição e comercialização de seus produtos turísticos. Assim, o ecoturismo pode ser definido segundo o Ministério do Turismo como:

[...] segmento da atividade turística que utiliza, de forma sustentável, o patrimônio natural e cultural, incentiva sua conservação e busca a formação de uma consciência ambientalista por meio da interpretação do ambiente, promovendo o bem-estar das populações (MTur, 2011, p. 02).

Nesse sentido, o conceito apoia-se sobre o tripé: interpretação, conservação e sustentabilidade. Considerando os aspectos abordados acima, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) publicou no ano de 1997, documento denominado *Manual Indígena de Ecoturismo* para disseminar, por meio de uma linguagem acessível, às vantagens que o *ecoturismo* pode proporcionar as comunidades indígenas brasileiras. Na introdução, através da pergunta *Por que fazer ecoturismo na terra dos índios?* o Manual responde: “Porque é um jeito dos índios ganharem um pouco de dinheiro. A borracha, o artesanato, a farinha e outros produtos que o índio vende, não dão prá comprar todas as coisas de que ele precisa” (MMA, 1997, p. 28).

Outra pergunta (MMA, 1997, p.30) *Será que é bom ou ruim fazer ecoturismo em terras indígenas?* Para essa pergunta existem duas respostas, sendo que a primeira apresenta algumas vantagens: “mostrar a riqueza da cultura indígena; ajudar a proteger e conservar a natureza; reafirmar a importância e a beleza das terras indígenas; ganhar dinheiro”. A segunda apresenta as seguintes desvantagens: “risco de trazer doenças para a aldeia; atrapalhar as atividades tradicionais; risco de introduzir vícios e hábitos que fazem mal; desrespeito a rituais e locais sagrados” (MMA, 1997, p.31).

Levando em conta a possibilidade de interferências exógenas, o Manual traz as seguintes informações e recomendações para o ecoturismo em terras indígenas (MMA, 1997, p.43):

São os índios que fazem o programa turístico. São os índios que decidem e informam à agência ou ao grupo de ecoturistas sobre a melhor época para fazer a viagem; quantas pessoas devem ir; quais os lugares que podem e os que não podem ser visitados; o que pode e o que não pode trazer para a área indígena; como tratar as crianças, as mulheres, os velhos.

Em linhas gerais, o Manual traz informações que contribuem para a disseminação do que vem a ser a atividade turística nos territórios indígenas. Fica evidente que a tradição cultural deve prevalecer sobre os interesses do *ecoturismo*, ou seja, respeitar e valorizar a cultura local. A comunidade deve participar de todo o processo do turismo em suas terras, inclusive na gestão do *ecoturismo* por meio do

associativismo, gerando renda e qualidade de vida. Além disso, elucida que a atividade deve ser uma atividade complementar e de apoio a conservação das práticas tradicionais e dos projetos desenvolvidos pela comunidade indígena.

A conceituação do termo numa visão acadêmica que é adotada por diversas organizações internacionais - Organização Mundial do Turismo (OMT), *World Tourism Association (WTO)*, Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), Sociedade Internacional de Ecoturismo - *The International Ecoturismo Society (TIES)* advêm do mexicano Hector Ceballos-Lascurain que em 1983 definiu o ecoturismo como "encontro do Homem com a Natureza em seu estado selvagem" (CEBALLOS-LASCURÁIN, 1995, p. 19). Com o passar do tempo, o mesmo autor ampliou a definição como "modalidade turística que tem como motivação principal viajar para áreas naturais, pouco modificadas e livres de contaminação, com o objetivo específico de estudar, admirar e desfrutar ativamente de suas paisagens, plantas e animais existentes nessas áreas" (IDEM, 1995, p. 19).

Observando os conceitos atribuídos ao *ecoturismo* relacionados ao que se deseja definir o turismo em território indígena, ainda não contempla por completo os aspectos que a atividade promove. As definições apontam, no primeiro caso, com o Mtur, que o turista ou visitante atua como observador e, tem de certa forma, posição passiva em relação à natureza e de pouca responsabilidade. No segundo caso, com o Manual elaborado pelo MMA, apesar de as informações serem importantes, emprestou do conceito tratado no *ecoturismo* sem as devidas adaptações e, além disso, não atingiu muitas comunidades indígenas na época da publicação e, após esse período não houve outra ação dirigida. No terceiro caso, Ceballos-Lacurian (1995) defende que a atividade requer diferentes atores sociais no processo provocado pelo turismo, além do exercício de suas responsabilidades sociais, culturais e ecológicas. Portanto, depende da integração do turista, de sua preocupação e seu compromisso com o meio ambiente, visando reduzir as interferências negativas e maximizar os pontos positivos em busca do desenvolvimento sustentável.

Aproximando o campo teórico para a realidade prática, várias comunidades indígenas do Brasil como os Pataxó na Bahia, os Caiapó no sul do Pará, os indígenas do Xingu do Mato Grosso, os Marajoaras do Pará, como também de outros países como os Māori (Nova Zelândia), Mapuche (Chile), Nevería (México), Wichí (Argentina), Kuna (Panamá), Maracaíbo (Venezuela), entre outros, vêm



desenvolvendo a atividade turística baseada nas técnicas advindas do *ecoturismo*. Deste modo, o termo está diretamente associado ao *turismo sustentável*, ou seja, relaciona as necessidades dos turistas e das regiões receptoras, protegendo e fortalecendo oportunidades para as futuras gerações. Considera ainda a gestão dos recursos econômicos e sociais além das necessidades estéticas, conservando a integridade cultural, os processos ecológicos essenciais, a biodiversidade e os sistemas de suporte à vida.

Recorrendo-se a uma das poucas referências encontradas, especificamente sobre o *turismo indígena*, baseado na tese defendida no Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade de São Paulo (2008) intitulada *Ecoturismo Indígena Território, Sustentabilidade e Multiculturalismo: princípios para a autonomia* de Ivani Ferreira de Faria (2008, p.46-47), que define o segmento como:

O turismo indígena, como o nome sugere, é o turismo desenvolvido nos limites das terras indígenas ou fora delas com base na identidade cultural e no controle da gestão pelo povo-comunidade indígena envolvida.

[...] O fato de povos e comunidades indígenas desenvolverem atividade turísticas fora dos limites de suas terras não desqualifica o tipo de turismo e nem os valores culturais e sua identidade, pois a cultura e a identidade permanecem com eles. Por ser realizado nos núcleos populacionais, meio urbano ou rural, de modo que não afete negativamente a cultura dos povos e comunidades envolvidas por meio de várias estratégias que deverão ser pensadas e planejadas junto com a comunidade, técnicos, entidades indígenas, indigenistas e ambientalistas.

Com essa definição, fica evidente a motivação das pessoas em se deslocarem a atrativos turísticos culturais, como por exemplo, dando enfoque à cultura indígena. O estar presente em uma aldeia indígena ou até mesmo transformada exclusivamente para a comercialização do artesanato, das danças, do modo de vida indígena, possibilita a experiência turística, seja ela satisfatória ou não, dependendo do olhar de cada visitante. Agregado ao contexto, a autora ainda elucida a importância do ecoturismo nos territórios indígenas, classificando-o em uma nova segmentação turística. Para Faria (2008, p.47) o *ecoturismo indígena* é:

[...] o ecoturismo promovido dentro dos limites das terras indígenas através do planejamento - gestão participativa e comunitária, respeitando os valores sociais, culturais e ambientais dos diferentes povos envolvidos em que a comunidade é a principal beneficiada.

A autora defende ainda, em seus estudos, que o *ecoturismo indígena* é a modalidade turística que melhor atende as necessidades das comunidades indígenas levando em conta a possibilidade que organização e gestão participativa entre os atores envolvidos na composição do produto que respeite a identidade, territorialidade e alteridade cultural, além de estabelecer critérios para seu desenvolvimento e comercialização. Assim posto, para Faria (2008) tanto o *turismo indígena* como o *ecoturismo indígena* convergem na essência e aos objetivos de promoverem à cultural e ao melhoramento da qualidade de vida das comunidades envolvidas. O fato que diferencia dos demais tipos de segmento turístico, além das formas específicas de planejamento, são os limites que cada uma das modalidades abrange, ou seja, a primeira restringe-se ao contorno dos territórios e fora deles, já a segunda, o *ecoturismo indígena*, está compreendida dentro dos territórios demarcados ou tradicionalmente ocupados.

O turismo envolvendo indígenas, tanto dentro como fora de seus territórios ocupados, é tratado com diversidade de opiniões, principalmente no que se relaciona à sua autenticidade. Os indígenas, que são os atores da representação cultural e na luta pela sobrevivência, sofrem, em muitos casos, com as relações mercadológicas para produção e comercialização dos objetos e artefatos culturais. Os empresários do setor turístico, que assumem a responsabilidade pela venda do artesanato, por exemplo, muitas vezes canalizam o lucro para si mesmo, com pouca participação dos indígenas. O poder público que fomenta a atividade pelo fato da geração de divisas e imposto para o local, critica a atividade pelo fato de destinar permanentemente recursos financeiros e logísticos para a manutenção dos serviços prestados. Os turistas, transformados em espectadores da encenação cultural apresentada por parte dos indígenas, frustram-se em alguns casos, pela falta de tradição “primitiva”. Até mesmo os cientistas tratam do assunto com restrições, principalmente em função dos impactos sociais, culturais e econômicos gerados por tal atividade.

Para Grünewald (2001, p. 33):

[...] a questão da autenticidade não merece atenção se, em seu desenvolvimento, qualifica as contradições culturais modernas em autênticas ou falsas. A questão, no entanto, existe na percepção antropológica, inclusive por se fazer presente entre os atores sociais. Se sou favorável à perspectiva de que toda experiência cultural é autêntica, isso deve ser examinado através do discurso dos atores sociais concretos,

ou seja, pela forma como é percebida por eles...[Com relação aos turistas]...isso não significa necessariamente que os turistas estão se perguntando sobre a autenticidade de suas experiências, as quais ao meu ver são sempre autênticas, pois são experiências turísticas, não importando se um elemento cultural foi construído exclusivamente para a encenação em uma arena turística ou se é imemorialmente tradicional e incorporado ao mercado turístico como mais uma atração: importante é que faz parte da experiência.

Grünewald (2001) defende a ideia de que a partir do momento que as pessoas pensam que existem experiências turísticas inautênticas, elas não mais conseguirão perceber a dinâmica de uma sociedade em termos gerativos. Ignorarão que, ao defrontar com a experiência turística, as comunidades e suas culturas locais podem se transformar na gênese de novos padrões e permanecer autênticas, mesmo por meio de mudanças sociais e culturais.

Segundo Handler e Linnekin (1984, p. 285):

[...] tradição nunca é totalmente natural, nem é sempre totalmente não relacionada ao passado. A oposição entre uma tradição simplesmente herdada é aquela que é conscientemente moldada e uma falsa dicotomia. O ponto crucial para os nossos propósitos é que seu valor como símbolos tradicionais não depende de uma relação objetiva ao passado. O estudioso pode objetar que tais costumes não são genuinamente tradicionais, mas eles têm tanta força e tanto significado para seus praticantes modernos quanto outros artefatos culturais é amplamente irrelevante para a experiência da tradição; autenticidade é sempre definida no presente. Não é a existência de um passado ou a transmissão que define algo como tradicional. Antes, o último é a designação simbólica arbitrária; um dá significado antes que uma qualidade objetiva.

A questão da autenticidade como perspectiva turística existe de fato, mas não é instrumental nem mesmo para compreender a movimentação dos turistas para os lugares de visitação. Segundo Grünewald (2001, p. 36) “Mesmo na quebra das expectativas quanto à autenticidade das construções locais, isso não tira a autenticidade de sua cultura, uma vez que ela foi gerada em um contexto que, embora não considerado pelos turistas, é socialmente legítimo”.

Estudos antropológicos como fomentados pelos antropólogos Grünewald, Banducci Junior, Friedman, entre outros, vêm demonstrando no campo científico que a atividade turística promove uma experiência autêntica. Tal abordagem faz-se presente principalmente quando os estudos não estão direcionados somente à esfera econômica, mas e, sobretudo, ao aspecto cultural, que possibilita o

intercâmbio de valores e experiência emocional aos agentes envolvidos pela atratividade.

Para Banducci Junior (2002, p. 42), por exemplo:

[...] o turismo não é o único responsável por todas as mudanças que ocorrem numa determinada cultura, pois, se esta não é estática, os elementos que provocam suas alterações provêm tanto de fatores internos quanto das mais diversas modalidades de influência externas. O turismo, como agente desse processo amplo, pode tanto destruir como estimular respostas positivas que venham a reforçar a identidade do grupo ou outros aspectos da cultura local.

As contradições acerca da atividade turística como fator autêntico ou inautêntico estão principalmente relacionadas à fragmentação étnica, cultural e homogeneização das tendências constitutivas da realidade global. Tem-se, assim, que o modo de produção capitalista permanece tão intacto e sistematicamente coeso, que contribui rapidamente para aceleração e massificação dos destinos turísticos.

O turismo requer cuidados em seu planejamento para que seus impactos sejam minimizados. Para tanto, é necessário observar alguns critérios, como os efeitos econômicos do turismo sobre a indústria de artes e ofícios merecem menção especial, já que o turismo tem servido para regenerar indústrias tradicionais ao prover mercado ampliado para produtos nativos. A interação entre o mercado mundial e a identidade cultural, entre o processo local e global, entre o consumo e as estratégias culturais, faz parte da tentativa de descobertas da lógica envolvida nesses problemas aparentes.

Para Friedman (1999, p. 52):

O terreno comum entre essas abordagens em relação ao consumo é a conexão explícita entre a auto-identificação e o consumo. A primeira pode ser um ato consciente, uma afirmação entre o entorno da relação do eu e o mundo, ou pode ser um aspecto tido como certo da vida de cada dia, isto é, de uma identidade pré-definida. É deste ponto de partida que se torna possível encarar o consumo como um aspecto de uma estratégia mais generalizada ou um conjunto de estratégias para o estabelecimento e/ou a manutenção da identidade.

Friedman (1999) apresenta a o estudo que outras práticas de autoconstituição cultural, de confirmação étnica, de classe e de religião, produzem e consomem

objetos específicos e constroem espaços vitais para um meio de identificação e sobrevivência. O consumo, dentro dos limites do sistema mundial, é sempre uma forma de enfraquecimento de identidade, canalizado por uma negociação entre a autodefinição e uma série de possibilidades oferecidas pelo sistema capitalista. Diante de tal perspectiva, a atividade turística enquanto prática social que implica no deslocamento constante de populações de origens culturais diversas apresenta-se como o terreno privilegiado para o desenvolvimento nos processos supracitados.

A objetificação da cultura prende-se à necessidade de encontrar coisas a que a identidade dos grupos possam se fixar. Na visão de Silvano (2002, p.11): “Dito de outro modo, coisas que permitam o duplo movimento – de identificação consigo próprio e de diferenciação face aos outros – que o jogo identitário sempre implica”.

Assim, o turismo surge como imenso jogo cultural em que as populações mundiais se encontram para se reconhecerem como detentoras de patrimônios culturais diferentes. A patrimonialização passa, inevitavelmente, pela presença, mesmo que imaginária, de interlocutores exógenos à origem dos objetos tornados patrimônios, contribuindo para a validação cultural, já que a visão externa do “outro” serve de parâmetro para transformar as próprias práticas culturais em algo extraordinário.

A lógica de patrimonialização dos recursos culturais e naturais existentes corresponde essencialmente às dinâmicas de representatividade simbólica individual e coletiva. Nesse sentido, são construídas no interior dos conflitos culturais que envolvem os diferentes grupos que constituem uma sociedade. O papel das localidades em que se projetam perspectivas de (re)tradicionalização, até mesmo com o planejamento inadequado, provocando a descaracterização cultural, está muitas vezes, relacionado às formas que se criam, ou não, o sentimento de pertença. Sentimento este que liga o poder simbólico e emocional, apesar da diversidade e do espaço envolvido sobre a população alvo, ou seja, no caso em questão, sobre as comunidades indígenas.

No espaço apropriado pelo turismo é preciso pensar além das suas funções econômicas, considerar as questões sociais e culturais diversas. A necessidade de reforço desse sentimento terá de ser produzida em articulação com a multiplicidade de processos de identificação territorial de escala mais reduzida.

Após a análise conceitual abordada anteriormente, que buscou entre diferentes conceitos, as terminologias e elementos que auxiliam a constituição de

uma definição mais precisa sobre o *turismo indígena*, apresenta-se aqui o conceito que será utilizado como base para este trabalho acadêmico. O *turismo indígena* pode ser compreendido como um segmento da atividade turística que é desenvolvido dentro ou fora dos territórios tradicionais, segmento este que fomenta ações de base comunitária abarcando em sua essência a conservação e sustentabilidade sociocultural e ambiental, bem como a revitalização de modos de vida tradicional coesos com a realidade de vida atual, além da geração de renda para a própria comunidade envolvida. Para sua composição a comunidade indígena decidirá as ações a serem desenvolvidas e posteriormente articuladas com os agentes de fomento do turismo.

Considerando a dinâmica evolutiva na tradição dos povos, a prática do *turismo indígena* não se restringe a cultura materializada e estanque no tempo, uma vez que os povos indígenas acompanham as tendências mundiais de desenvolvimento, não desmerecendo seus valores tradicionais de identidade e alteridade étnica. Não se trata, portanto, de questionar sua autenticidade, pois a própria experiência turística promove de fato a prova de intercâmbio intercultural entre o indígena e o visitante do atrativo. Além disso, limitar a abrangência de desenvolvimento da atividade (se acontece dentro ou fora do território indígena) para definir uma modalidade da outra não contribui para o próprio conceito de território e territorialidade (como defendido por Santos, Raffestin, Haesbaert), que os compreende como um sistema em que os atores usufrui cotidianamente do território deixando suas marcas culturais independente de sua autoctonia. Ou seja, tanto faz o indígena estar dentro ou fora do território tradicional ele levará consigo sua manifestação de identidade e alteridade cultural inclusive na produção turística em que estiver inserido.

Como se percebe, a consolidação do ambiente cultural interétnico dependerá do equilíbrio resultante do jogo instável e infinitamente manipulável, entre a afirmação das semelhanças e a aceitação das diferenças entre os indivíduos que convivem dentro do mesmo ambiente social e que constituem uma única sociedade, seja ela composta por índios ou não indígenas.

## **II PARTE – CONTEXTUALIZAÇÃO**

### **CAPÍTULO III - TERRITÓRIOS E TRADIÇÕES: OS INDÍGENAS KADIWÉU (MATO GROSSO DO SUL/BR) E MÃORI (ILHA NORTE/NZ)**

No terceiro capítulo, busca-se apresentar a contextualização dos territórios e tradições dos povos indígenas Kadiwéu, localizados no estado de Mato Grosso do Sul – Brasil, e Māori da Ilha Norte da Nova Zelândia. Os Kadiwéu e Māori, sujeitos desta pesquisa, são aqui caracterizados buscando estabelecer comparações entre eles tanto em termos de cenário físico-territorial, como de ocupação histórica e patrimônio cultural.

#### **1 POVOS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL - BRASIL**

O Brasil, cenário de grande diversidade etnocultural, incluindo imigrantes dos continentes asiáticos, europeu, americano e africano, possui ainda um número expressivo de indígenas. O país é o quinto maior do mundo, depois da Rússia, Canadá, China e Estados Unidos, e o terceiro maior das Américas, com uma área total de 8.514.876,599 km<sup>2</sup> e com uma população crescente. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2011), no ano de 2000, eram 169.799,170 pessoas, e já no ano de 2010, apresenta um cenário de 190.755,799 pessoas, ou seja, 12,34% de crescimento. Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU, 2011), o país ocupa lugar de destaque entre as maiores potências econômicas mundiais em volume de negócios (8ª posição) e, em contrapartida, está em 73º lugar no ranking do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

A população indígena, estimada em mais 800.000 pessoas, distribui-se entre 250 sociedades indígenas<sup>6</sup>, perfazendo 0,42% da população brasileira e ocupando 12,7% (108,7 milhões de hectares) do território nacional com áreas demarcadas. O

---

<sup>6</sup> As tribos ou sociedades indígenas são classificadas através de afinidades linguísticas, como *Tupi*, *Macro-Jê*, *Aruak*, *Karib*, *Tukâno*, *Pomo*, *Guaykuru*, formando assim tribos de determinados grupos linguísticos, pertencentes ao mesmo tronco genealógico. Outra forma de identificação das tribos se dá através dos aspectos culturais ou homogeneidade de costumes existentes entre os grupos que habitam as diversas regiões geográficas do Norte da Amazônia, Juruá-Purus, Guaporé, Tapajós, Madeira, Alto Xingu, Tocantins, Xingu, Pindoré-Gurupi, Paraguai, Paraná, Tietê-Urugui e as do Nordeste do Brasil (FUNAI, 2011).



dado populacional fornecido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) considera somente aqueles indígenas que vivem em aldeias, nos denominados “territórios indígenas”, havendo estimativas de que, além destes, há entre 100 e 190 mil vivendo fora desses territórios, tanto em áreas rurais como urbanas. Estima-se ainda 77 referências de indígenas que ainda não foram contatados, além de existirem grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto a FUNAI (FUNAI, 2011).

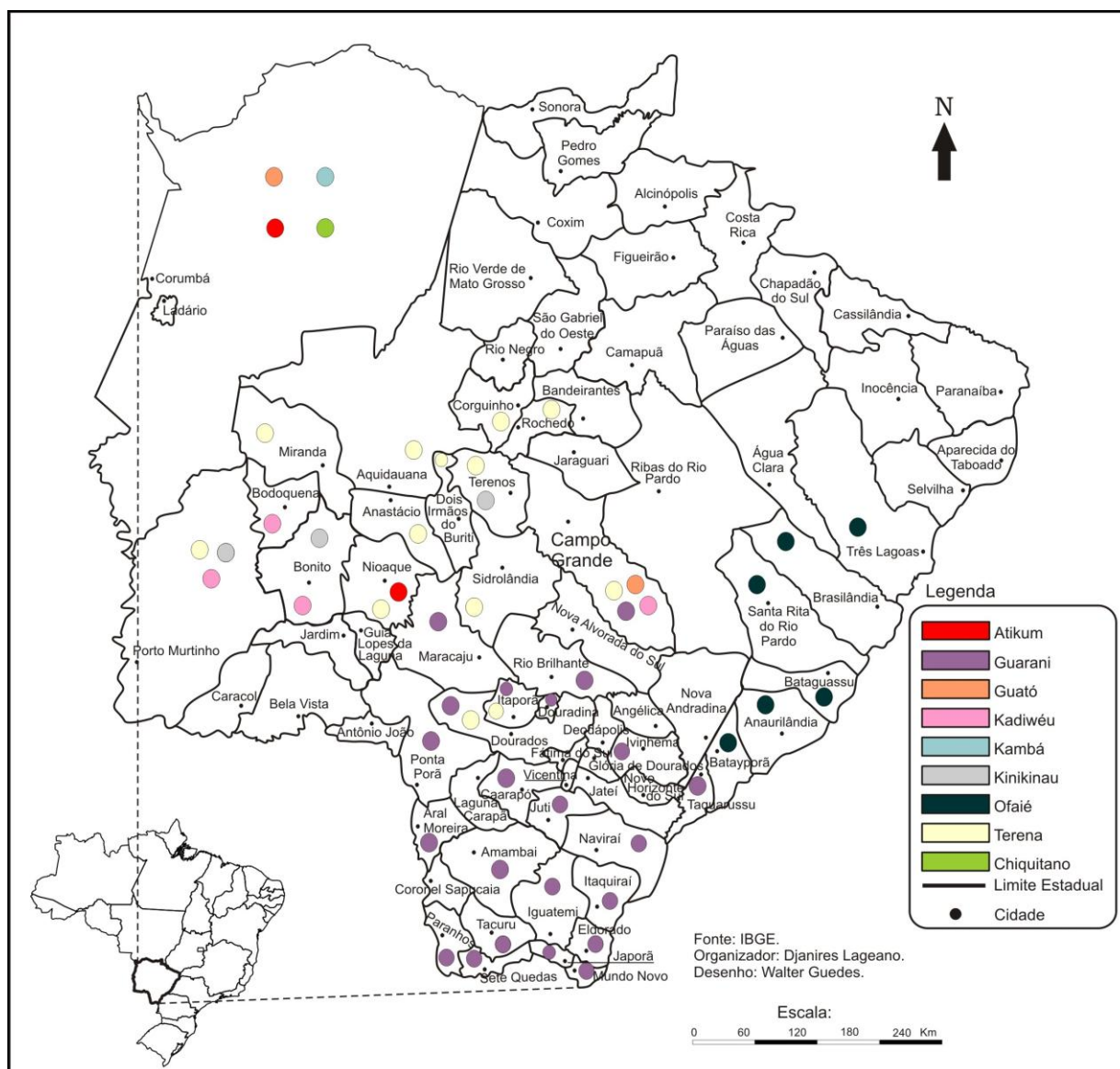
Segundo dados divulgados no site da FUNAI (2011):

Hoje, no Brasil, vivem mais de 800 mil índios, cerca de 0,4% da população brasileira, segundo dados do Censo 2010. Eles estão distribuídos entre 683 Terras Indígenas e algumas áreas urbanas. Há também 77 referências de grupos indígenas não-contatados, das quais 30 foram confirmadas. Existem ainda grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao órgão federal indigenista (FONTE: <http://www.funai.gov.br/> ACESSO EM 04.10.11 ÀS 14h32min).

De acordo ainda com o IBGE (2011), o crescimento demográfico dos povos indígenas no Brasil é bastante significativo. Registra-se que, em 2000, havia 734.000 pessoas. Em 2010, passou para mais 800.000 indígenas, marcando um aumento de 9% de indígenas, principalmente nas áreas urbanas ou em processo de urbanização. Acredita-se que o fenômeno de autodeclaração em grande escala ocorreu principalmente pela valorização cultural, mobilização política e/ou busca pelos incentivos governamentais.

Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população indígena do país, ficando atrás apenas do estado do Amazonas. No MS, segundo dados preliminares do IBGE (2011) são 73.295 indígenas (14.475 população urbana e 58.838 população rural), distribuídos em 75 aldeias espalhados na maioria dos municípios do estado. As etnias que compõem o cenário indígena estadual (MAPA 1) são: *Atikum* (localizados na Área Indígena de Nioaque, da etnia Terena); *Guarani: Kaiowá* e *Ñandeva* (habitam a região sul do MS); *Guató* (localizadas no extremo norte do estado, nas margens do Rio Paraguai e fronteira com Brasil-Bolívia, município de Corumbá), *Kadiwéu* (localizados no extremo oeste do MS, na maior área indígena fora da Amazônia Legal no município de Bodoquena); *Kinikinau* (localizados no extremo oeste do estado, mais precisamente nas terras Kadiwéu, município de Porto Murtinho); *Ofaié* (localizados na região leste do estado); *Terena* (localizadas na região sul e centro-oeste do estado de MS); *Kamba* e *Chiquitano*

(localizados no “Reduto São Francisco de Assis” e designado pelos próprios indígenas como “Alameda” – região periférica próxima à estação rodoviária da cidade de Corumbá) (FUNAI, 2011).



MAPA 1: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DOS GRUPOS INDÍGENA DE MS  
FONTE: Modificado pelo autor (2011)

No contexto geral, os povos indígenas são vistos pela sociedade brasileira ora de forma preconceituosa, ora de forma idealizada ou romantizada. A visão preconceituosa é fácil ser identificada pelos estereótipos fomentados pela sociedade não indígena, que os denominam como "ladrões", "traíçoeiros", "preguiçosos" e "beberrões", enfim, de tudo que possa desqualificá-los. Já a visão romântica, estruturada a partir da educação escolar básica não indígena, distorce a realidade

vivida de miséria e dificuldade de conservação cultural, dando a conotação generalizada de que os indígenas possuem uma natureza inesgotável, sem degradação e que permanecem com hábitos e costumes exclusivamente do passado. A realidade dicotômica estabelecida entre a percepção do real e o utópico é fundamentada pelas mudanças provocadas no meio social e cultural do indígena (JESUS, 2004).

Os territórios indígenas em Mato Grosso do Sul são palco de grandes conflitos e controvérsias principalmente relacionado à distribuição desordenada de terras, inserção de novas religiões, disputa político-partidário, política de assistencialismo, entre outros fatores. Estas são fomentadas por políticas públicas que, muitas vezes, são baseadas por leis, decretos e estatutos desatualizados que mobilizam distorções determinantes para o bem estar das comunidades atuais. Acredita-se que as ações promovidas até o momento privilegiam ações assistencialistas, não contemplando integralmente as necessidades reais das atuais comunidades indígenas de todo o território nacional, onde se incluem as etnias indígenas de Mato Grosso do Sul (IDEM, 2004).

São latentes as diferenças de hábitos e costumes entre as muitas sociedades indígenas que vivem no estado e no Brasil como um todo, por se tratar de um país multicultural. Dessa forma, julga-se pertinente reconhecer e valorizar a identidade étnica específica de cada uma das sociedades indígenas existentes, compreendendo suas diferentes línguas e suas formas tradicionais e/ou atuais de organização social, de ocupação do território e de uso dos recursos naturais disponíveis (IDEM, 2004).

Entre os elementos que compõem os recursos utilizados pelos indígenas no estado, enfatiza-se a importância que o território exerce na formação do sustentáculo para sobrevivência biológica e cultural destes. Para as comunidades indígenas, a terra é muito mais do que simples meio de subsistência, pois representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento tradicional (RAMOS, 1995).

A terra não é apenas um recurso natural - é também um recurso sociocultural de propriedade coletiva e que contribui para a (re)tradicionalização indígena. Dessa maneira, todas as famílias têm acesso a ela e nela trabalham de forma que as atividades produtivas assumem um sentido do bem-viver e não o lucro e o acúmulo de capital. Nos territórios tradicionais, os povos indígenas constroem projetos de

vida centrado nos indivíduos, criam e recriam seus conhecimentos, sua sabedoria e seu espírito comunitário (IDEM, 1995).

Contudo, a questão da terra tem colocado a sociedade indígena brasileira de um lado da disputa e a FUNAI de outro, como oponentes de uma acirrada batalha jurídica. A própria Constituição Federal prevê, no trato de “terras indígenas”, a expropriação e não a desapropriação. Na expropriação, não existe indenização ao possuidor da terra, enquanto que na desapropriação, a perda da terra é indenizada com um pagamento antecipado (IDEM, 1995).

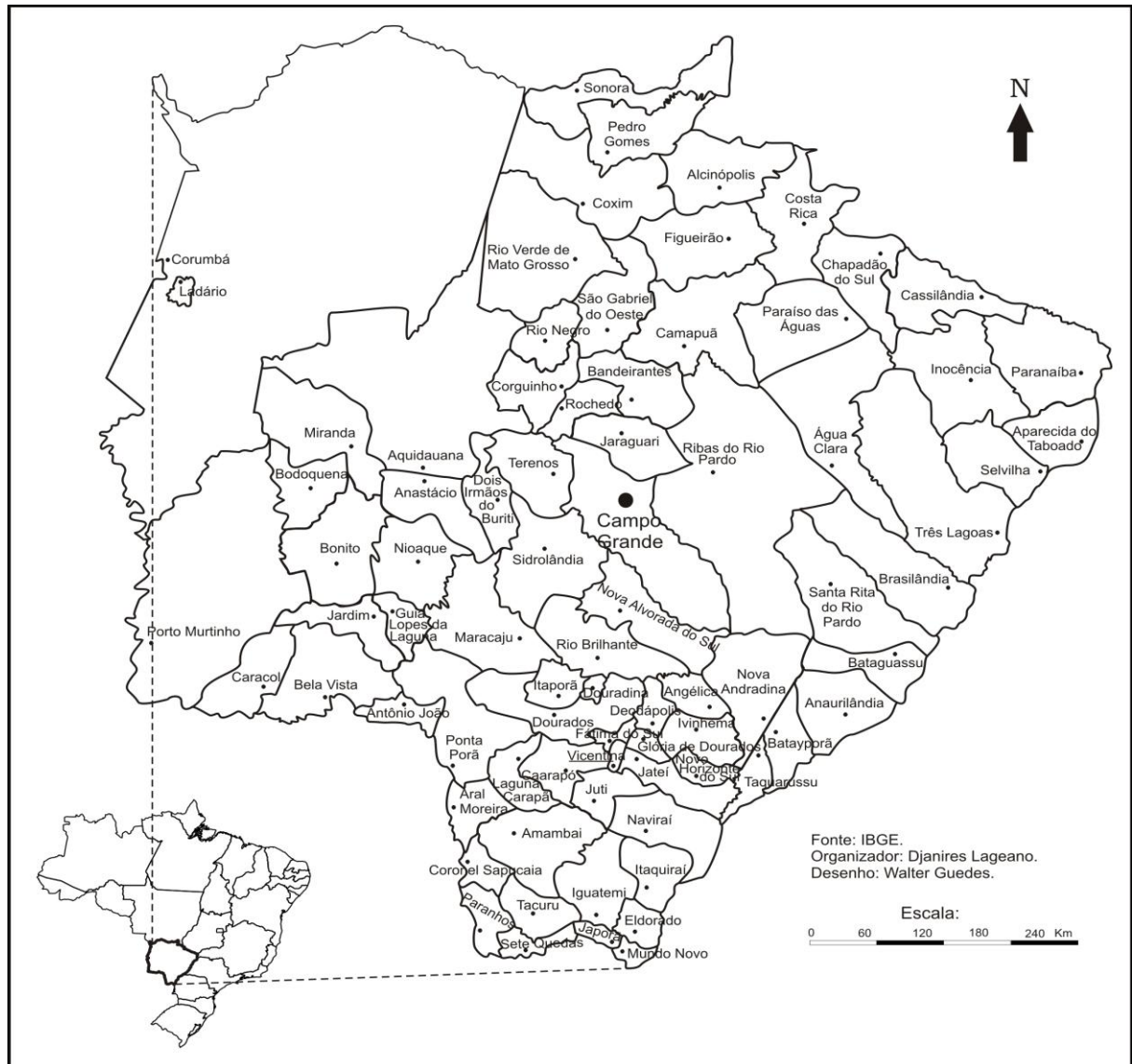
A expropriação de terras produtivas de Mato Grosso do Sul não afeta apenas os agricultores e pecuaristas, mas, sobretudo, os serviços de transporte, a prestação de serviços e a redução do índice de empregabilidade; ou seja, compromete toda a economia do estado. Além desses fatores, os indígenas que vivem no estado sofrem diariamente impactos negativos, marcados pelo esgotamento dos recursos naturais locais, a desnutrição, o alcoolismo, a dependência química, o suicídio, entre outras interferências negativas. Isso intervém no cotidiano e na reprodução do modo de vida tradicional, potencializando a (des)tradicionalização.

Diante do cenário atual, é preciso que as políticas públicas nacionais, principalmente advindas dos órgãos de fomento como a própria FUNAI, contemplem ações que perpassem aquelas ligadas apenas ao assistencialismo das comunidades indígenas. É preciso criar condições para fomentar a autonomia administrativa entre os indígenas, dando um sentido maior para sua existência enquanto ser humano e grupo social legítimo e capaz de contribuir com seu exímio conhecimento tradicional no desenvolvimento da sociedade brasileira.

## 1.1 MATO GROSSO DO SUL: CONTEXTO FÍSICO-TERRITORIAL

O estado de Mato Grosso do Sul (MAPA 2) é uma das 27 unidades federativas do Brasil. Está localizado ao sul da região Centro-Oeste e tem como limites os estados de Goiás a nordeste, Minas Gerais a leste, Mato Grosso ao norte, Paraná ao sul e São Paulo ao sudeste, além da Bolívia a oeste e o Paraguai a oeste e ao sul. Sua população segundo o IBGE (2011) é crescente, já que no ano de 2000 foram registrados 2.078.001 habitantes e, em 2010, esta foi de 2.404.256, ou seja, 15,7% de aumento populacional. Possui uma superfície de 358.159 km<sup>2</sup>, participando com 22,2% da superfície da região Centro-Oeste e 4,2% da área

territorial brasileira (de 8.514.876,6 km<sup>2</sup>), sendo ligeiramente maior que a Alemanha. De acordo com o censo do IBGE, o estado possui 78 municípios, 165 distritos, quatro mesorregiões geográficas e onze microrregiões geográficas.



MAPA 2: MAPA POLÍTICO DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL  
FONTE: Modificado pelo autor (2011)

Sua representação físico-territorial é concebida pelos elementos da natureza que compõem a paisagem natural, ou seja, as territorialidades-chave que são singularizadas por características ambientais distintas. Esses elementos aliados às ações antrópicas formam as diversas paisagens. Cada localidade apresenta suas particularidades quanto às formas do relevo, à geomorfologia, aos tipos climáticos, à vegetação e à hidrografia. Assim, será apresentado em seguida o contexto físico-

territorial de Mato Grosso do Sul para servir de base comparativa com os elementos constituintes da paisagem da Ilha Norte da Nova Zelândia.

O primeiro aspecto, a geologia, que pode ser definido como a ciência que estuda a origem e as rochas que compõem a crosta terrestre, bem como seu modelado e as diferentes fases da história física do planeta (GUERRA E GUERRA, 2003). O estado do Mato Grosso do Sul é formado por três unidades geotectônicas distintas: a plataforma Amazônica, o cinturão metamórfico Paraguai-Araguaia e a bacia sedimentar do Paraná. Sobre elas, visualizam-se dois adjacentes estruturais: o primeiro está localizado em terrenos pré-cambrianos, e, o segundo, em terrenos fanerozóicos, na bacia sedimentar do Paraná (SILVA, 2009).

A geomorfologia é definida por Guerra e Guerra (2003) como a ciência que estuda as formas de relevo, tendo em vista a origem, estrutura, natureza das rochas, o clima da região e as diferentes forças endógenas e exógenas que, de modo geral, entram como fatores construtores e destruidores do relevo terrestre. Em Mato Grosso do Sul, o planalto da bacia do Paraná ocupa toda a porção leste, constituindo uma proeminência do planalto Meridional, grande unidade de relevo que domina a região sul do país. A baixada do rio Paraguai, domina a região oeste, com rupturas de declives ou relevos residuais, representados por escarpas e morrarias. Já a baixada do rio Paraguai é parte da grande depressão que separa, no centro do continente, o planalto Brasileiro, a leste, da Cordilheira dos Andes, a oeste. A sua maior porção é formada por uma planície aluvial sujeita a inundações periódicas, a planície do Pantanal, cujas altitudes oscilam entre 100 e 200m. As altitudes médias ficam entre 100 e 600 metros composto pelas duas principais formações montanhosas, as serras da Bodoquena e de Maracaju (próximos ao território Kadiwéu), que formam os divisores de águas das bacias do Paraguai e do Paraná (SILVA, 2009).

O clima, definido como a sucessão habitual dos tipos de tempos num determinado local da superfície terrestre (GUERRA E GUERRA, 2003), em Mato Grosso do Sul é do tipo tropical, com chuvas de verão e inverno seco, caracterizado por médias termométricas que variam entre 25°C na baixada do Paraguai e 20°C no planalto. A pluviosidade é de aproximadamente 1.500mm anuais. No extremo meridional, ocorre o clima subtropical, em virtude de uma latitude um pouco mais elevada e do relevo de planalto. A média térmica é pouco superior a 20°C, com

queda de até 0°C nos meses mais frios do ano (entre os meses de junho e julho) (SILVA, 2009).

A hidrografia é representada pelas águas correntes, águas paradas, águas oceânicas e águas subterrâneas (GUERRA E GUERRA, 2003). O território estadual é drenado a leste pelos sistemas dos rios Paraná, sendo seus principais afluentes os rios Sucuriú, Verde, Pardo e Ivinhema. A porção oeste é banhada pelo rio Paraguai, cujos principais afluentes são os rios Taquari, Aquidauana e Miranda. Pelo Rio Paraguai, fluem as águas da planície do Pantanal e terrenos periféricos. Na baixada, produzem-se anualmente inundações de longa duração (GOVERNO DO ESTADO DE MS; SEMAC, 2010).

No pantanal sul-mato-grossense, entre os meses de novembro a maio, vive-se o período das cheias, com extensos lagos, conhecidos como baías. Alguns desses lagos são alcalinos, apresentando diferentes cores, e suas águas, de acordo com as algas que ali se desenvolvem, criam matizes de verde, amarelo, azul, vermelho ou preto. Esses lagos também se interligam, ou não, por pequenos rios perenes ou periódicos. Nas enchentes, ocorre uma interligação entre rios, braços e baías na vazante. A terra, enriquecida pelo húmus, transforma em fonte de alimentos para a flora e fauna (IDEM, 2010).

Na estação da vazante (entre os meses de abril a outubro), os rios começam a baixar seus leitos, formando "corixos" ou baías que retêm grande quantidade de peixes, provocando o fenômeno conhecido como "lufada" (quando os peixes deixam as baías e se dirigem aos leitos dos rios). Nesse período, o turismo ganha força no estado, sendo possível contemplar a exuberância da natureza e, conseqüentemente, a cultura local torna-se um dos elementos diferenciadores, incluindo a tradição indígena Kadiwéu nesse contexto (IDEM, 2010).

A vegetação refere-se às formas de vida que cobrem os solos e trata das estruturas espaciais ou qualquer outra medida específica ou geográfica que possua características botânicas (GUERRA E GUERRA, 2003). Em Mato Grosso do Sul, misturam-se vegetações de todo o Brasil, incluindo os cerrados que recobrem predominantemente a maior parte do estado, com destaque para a existência de floresta estacional semidecidual, além da presença de Pampas e da Mata Atlântica. A planície pantaneira é considerada um dos biomas com maior abundância da biodiversidade brasileira, embora seja pouco rica em número de espécies (GOVERNO DO ESTADO DE MS, 2010).

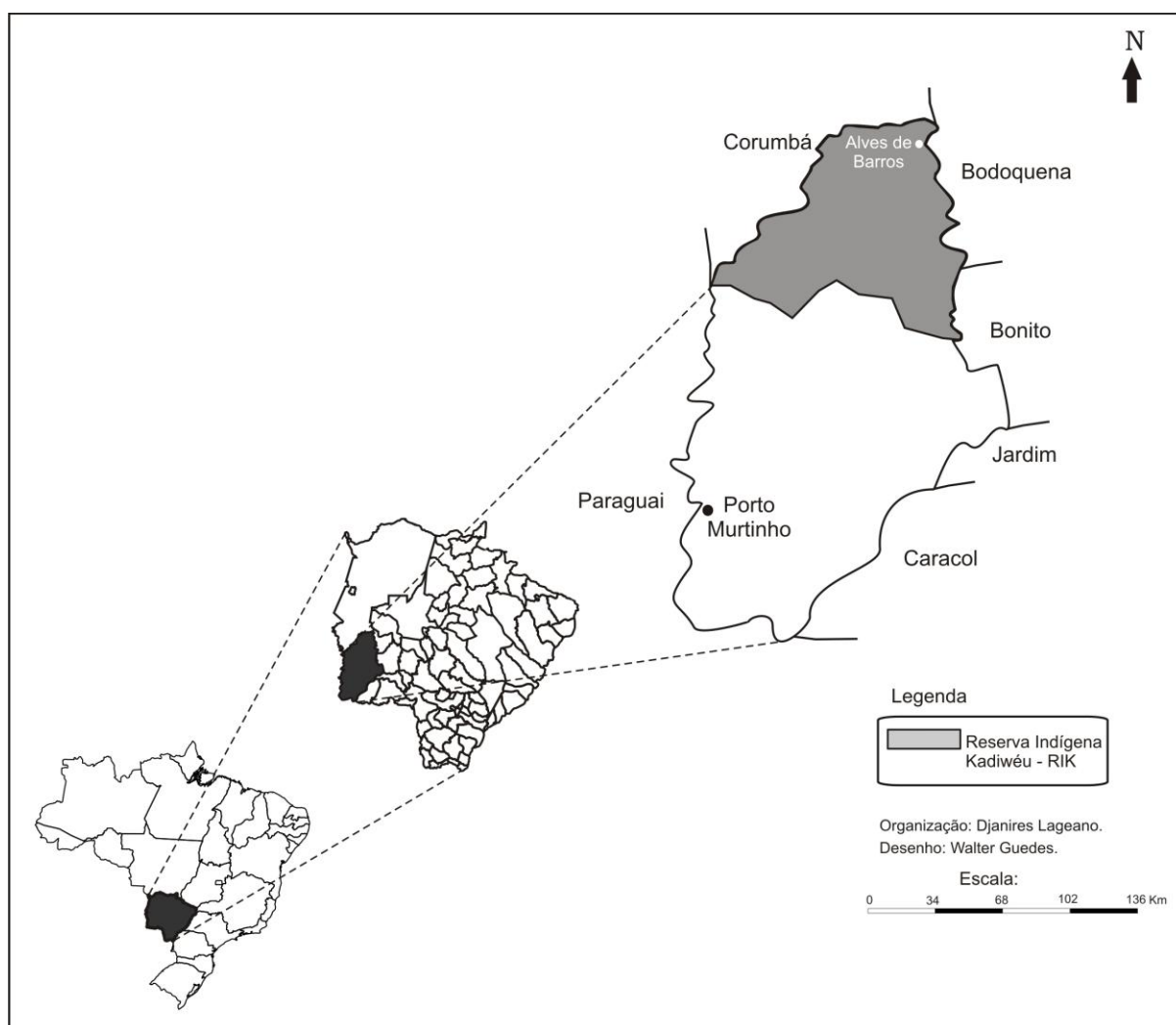
A fauna é composta por aproximadamente 650 espécies de aves (cabeças-secas, garças e jaburus, martim-pescador, biguás, pato-do-mato, colhereiro, jaçanã, anu-branco, pica-pau, entre outras), 240 espécies de peixes (piranha, pintado, pacu, curimbatá e dourado), 50 de répteis, 80 de mamíferos, além de uma imensa diversidade na flora que abriga pastagens nativas, plantas apícolas, comestíveis, taníferas e medicinais (IDEM, 2010).

O contexto físico-territorial do estado de MS, incluindo os aspectos relacionados à geologia, relevo, vegetação, hidrografia, clima, fauna e flora está diretamente associado e comungado com a tradição indígena, em especial com os Kadiwéu, pois ocupam um território em meio a uma das maiores biodiversidade do planeta, o pantanal sul-mato-grossense. A percepção Kadiwéu sobre os recursos naturais está ligada a uma rede de inter-relações diretas de sobrevivência entre os aspectos físico, natural, mítico e cosmológico. Em função disso, desenvolveram formas de manejo dos recursos naturais disponíveis de maneira preponderante para a conservação adequada do território ocupado. Nesse sentido, será tratada a seguir, a realidade histórica e atual da comunidade indígena Kadiwéu, atores do presente estudo.

## 1.2 CARACTERIZAÇÃO E HISTÓRICO DA OCUPAÇÃO INDÍGENA KADIWÉU

O território indígena Kadiwéu (MAPA 3), embora pertencente ao município de Porto Murtinho (250 quilômetros distante da sede do município), está localizado mais próximo da área urbana da cidade de Bodoquena (55 quilômetros), região pantaneira. O território é de difícil acesso pelo fato de existirem estradas sinuosas, esburacadas e com bancos de areia. Sua população é estimada em 1.358 pessoas – aguardar publicação do recenseamento IBGE 2010. A Reserva Indígena Kadiwéu (RIK) é formada por seis aldeias, sendo que as duas maiores constituíram-se em torno do posto da FUNAI. A aldeia maior, Alves de Barros (antigo Posto Indígena Presidente Alves de Barros) localiza-se no nordeste da Terra Indígena, ao pé da Serra da Bodoquena, vizinha à aldeia Campina situada a 5 km desta. Na porção oeste da RIK, localizam-se as aldeias Barro Preto, São João, Tomázia e a mais recente, Córrego do Ouro (FUNAI, 2011).





MAPA 3: LOCALIZAÇÃO DE MAIOR CONCENTRAÇÃO KADIWÉU EM MS  
 FONTE: Modificado pelo autor (2011)

A cidade de Campo Grande, capital do estado, mesmo ficando localizada a 310 km da RIK, é considerada como o centro urbano de maior importância estratégico-administrativa para os Kadiwéu. Está sediada na capital a administração da FUNAI que os jurisdiciona, a Associação dos Criadores do Vale do Aquidaban e Nabileque (ACRIVAN) e a Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu (ACIRK). A ACRIVAN é uma associação constituída por não indígenas, a fim de representar os fazendeiros e arrendatários do entorno da RIK, ou seja, os Kadiwéu, mesmo impedidos de praticar o arrendamento de terras indígenas previsto pela Constituição da República Federativa do Brasil (CF) de 1988, estabeleceram uma “parceria” por meio da ACIRK para criar o gado dos fazendeiros recebendo cerca de 30% do valor do gado comercializado. Os fazendeiros ficariam com 70% da

operação. A atitude dos Kadiwéu é motivo de constante conflito com o Ministério Público (MP) e a FUNAI (LIMA, 2010).

A genealogia dos Kadiwéu deriva do *Chaco* paraguaio e argentino. Eles são remanescentes do tronco linguístico *Guaikurú*, língua materna dos indígenas *Abipón*, *Mocovi*, *Toba*, *Pilagá*, *Payaguá* e *Mbayá*, habitantes das fronteiras da Argentina e Paraguai. Desses subgrupos, os *Mbayá* são os povos ancestrais Kadiwéu. São conhecidos como “índios cavaleiros” ou “índios guerreiros”, referências conquistadas devido ao domínio da montaria e à participação de guerras inter-tribais, além da resistência destes ao processo de colonização imposto por espanhóis e portugueses na região da bacia do Paraguai, bem como de sua participação na guerra com o Paraguai. Isso tudo lhes rendeu registros em inúmeras narrativas históricas heroicas e o território que até hoje eles habitam (SIQUEIRA JR., 1993).

Analisando as bibliografias disponíveis que denominam a grafia Kadiwéu, de origem Guaikurú, várias formas de escrita são encontradas (*Mbayá-Guaicuru*, *Cadiguegodis*, *Caduveo*, *Cadiueu*, *Cadoveu*, *Kadiwéu*) em partes pela autodeterminação histórica do contato de não indígenas incluindo missionários, viajantes, militares e pesquisadores, além dos próprios critérios linguísticos. O nome deve ser grafado sempre no singular por uma convenção antropológica, já que as palavras de origem indígena se acrescentadas um ‘s’ pode implicar em hibridez gramatical, ou seja, as palavras já podem ter o sentido plural, além de que o plural nem exista nas línguas indígenas correspondentes (VINHA, 2004).

O primeiro recorte histórico existente sobre os *Guaikurú* data do século XVI e é originário de uma expedição europeia que invadiu a região chaquenha à procura de metais preciosos no interior do continente. Desde o século XVIII, os grupos *Mbayá* estiveram sob a influência de reduções missionárias. No mesmo século e no início do seguinte, o contato com as frentes colonizadoras se intensificou com o estabelecimento de fortes militares estabelecidos no curso do rio Paraguai para defesa de fronteiras. Isso através de acordo celebrado em 1779 entre os *Mbayá* e os espanhóis, e firmado em 1791, com os portugueses (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2011).

O contexto histórico do povo Kadiwéu é marcado por grandes lutas de reconhecimento territorial e cultural. Sua história, desde o século XIX, está vinculada ao contato direto com a sociedade não indígena e, que na maioria das vezes, não ocorreu de forma pacífica. A partir do início do século XX, os Kadiwéu já se

encontravam praticamente segregados no território hoje demarcado e juridicamente denominado Reserva Indígena Kadiwéu - RIK (SILVA, 2004).

A demarcação do território Kadiwéu aconteceu em 1903, sob o comando de José de Barros Maciel, diretor da Repartição das Terras Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso, que foi homologado no final do mandato do governador Antônio Pedro Alves de Barros. Na época, a RIK era conhecida como “campo dos índios”, “terra reservada aos Kadiwéu” ou simplesmente “reserva” e era localizada no município de Corumbá. Um dos motivos alegados para a criação da RIK foi para disciplinar a utilização da terra pelos índios, já que os mesmos tinham características nômades, e ficavam em constante deslocamento no *Chaco*, em busca de alimentos para garantir sua sobrevivência (IDEM, 2004). Com a criação da RIK, delimitada e homologada em 538.000 hectares, os indígenas passaram a ter um território próprio para desenvolver suas atividades de subsistência e culturais (MANGOLIN, 1993).

Inevitavelmente, a RIK, após sua demarcação em 1903, passou a ser objeto de desejo de apropriação por parte dos não indígenas, incluindo posseiros, fazendeiros e políticos que tinham interesse em explorar os recursos naturais disponíveis além da criação de gado. Com o interesse de dominação por parte dos não indígenas, estes começaram a ocupar o território conquistado pelo povo Kadiwéu. O primeiro passo foi a retomada do território das fazendas, evento que provocou vários conflitos intermediados pelos postos indígenas - antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atualmente FUNAI. Esse fato acarretou desarticulação interna do grupo, bem como o arrendamento de partes do seu território para fazendeiros, causando alterações no modo de vida e na maneira de relacionarem-se com o seu território (FLORES, 2009).

Além disso, na maioria das vezes, a presença de fazendeiros em território Kadiwéu foi consentida pelo SPI, e posteriormente pela FUNAI, desencadeando conflitos armados e a introdução de grande quantidade de gado bovino na RIK. Para Flores (2009, p. 80), “A renda obtida dos fazendeiros não era aplicada na reserva. Assim, os problemas sociais e econômicos eram facilmente percebidos nesse local. O lucro obtido com os arrendamentos não contribuiu para solucionar os problemas”.

A presença dos arrendatários das terras Kadiwéu iniciou-se por volta da década de 1940, mas se intensificou a partir de 1950, época em que ocorreu uma grande enchente no Pantanal que serviu, de certa forma, como um “pretexto” para sua permanência no território (SILVA, 2004).

Para Flores (2009, p. 79):

Inicialmente os não-índios ocuparam o território Kadiwéu para resolver um problema momentâneo que era a enchente no Pantanal sul-mato-grossense. Mas os anos se passaram e os fazendeiros continuaram nas terras indígenas fechando áreas maiores que as regulamentadas pelo Serviço de Proteção ao Índio. Nessa época eram constantes os choques entre os índios e os fazendeiros. Como ato de recusa, os Kadiwéu se apropriavam dos gados e cavalos dos arrendatários. A ocupação da Terra Indígena Kadiwéu pelos fazendeiros acabou mudando o hábito dos índios, uma vez que eles passaram a trabalhar como “peões” para os ocupantes de suas terras. Essa situação acabou desestruturando algumas famílias, porque elas tiveram que conviver com fazendeiros de diferentes regiões. Ao ocuparem as terras Kadiwéu os fazendeiros colocaram em prática seu objetivo, ou seja, a criação de gado.

Segundo relatos históricos, a criação de gado no território provocou o devastamento do pasto nativo da RIK e influenciou o aumento do interesse de mais pessoas, que adentravam o território delimitado. Além da atividade de pecuária, desenvolveu-se, sobretudo, com a extração ilegal de madeira nativa.

Darcy Ribeiro (1979) registrou em 1948, em dois trechos de seus diários de campo, a situação em que se encontravam os Kadiwéu. Segundo ele, existia, nesse período, aproximadamente 235 pessoas no interior da Reserva. No posto indígena Nabileque, havia 31 pessoas, 11 na Tomázia, 94 em Presidente Alves de Barros e 66 na Serra da Bodoquena.

Para Ribeiro (1979, p.7),

O modo de ser dos Kadiwéu é, hoje, essencialmente, uma variante do modo de ser dos brasileiros. Andam vestidos como a gente mais pobre da região onde vivem, quase todos os homens adultos se exprimem bem em português e muitos deles trabalham, por temporadas, nas fazendas vizinhas. Constitui, porém, uma variante singular, porque recheada de valores culturais próprios e, sobretudo, porque os Kadiwéu não se identificam como “brasileiros” e sim como uma entidade étnica em si, distinta de todas as demais: como um povo oprimido pelo grande mundo dos brancos que os cerca e os hostiliza por todos os lados e de todas as formas.

Relatando sobre a dinâmica sociocultural dos Kadiwéu na época, principalmente na necessidade de adaptação quanto às intempéries da natureza a sua subsistência, Ribeiro (1980, p.24) aponta:

Vivendo principalmente da caça ao cervo e ao veado e da coleta de cocos e palmitos: acompanhando hoje, como vem fazendo secularmente, o fluxo e refluxo das águas do Paraguai que inundam o Pantanal durante 5 meses e voltam vagarosamente ao leito, arrastando atrás de si a caça e o caçador Kadiwéu. Despojados de seus rebanhos, perdidos nas trocas com os não-índios, principalmente no comércio de aguardente, os índios cavaleiros de nossos dias,

quase todos a pé, vivem como seus vizinhos neobrasileiros: vestindo-se, pastoreando-se o gado, caçando e curtindo peles com os mesmos métodos destes; mas conservando, ainda das características do antigo povo senhorial e dominador.

Na realidade, apesar de muitos Kadiwéu se confundirem em meio à população não indígena, destaca-se que, em sua estrutura interna, na comunidade, estão divididos em clãs. Os clãs são grupos de pessoas unidas por parentesco e linhagem definida pela descendência de um ancestral comum. O clã superior domina internamente a comunidade pelos seus direitos superiores.

Segundo Siqueira Jr. (1993, p. 6):

As famílias nucleares moram nas sedes das fazendas, a fim de controlar as cabeças de gado dos arrendatários e evitar invasões nos trechos mais isolados. Há outros núcleos indígenas espalhados pelo território, formados por família – pais, filhos, genros, noras e netos que não moram nas sedes das fazendas arrendadas e não possuem outra casa em nenhuma das aldeias. Há outras que residem por um período na aldeia e por outro na fazenda, principalmente os homens cujas famílias permanecem nas aldeias.

Dotados de uma cultura particular, os Kadiwéu eram organizados numa sociedade que tinha numa extremidade os nobres e na outra os cativos. Viveram do saque e do tributo pago por seus vizinhos, pelos quais se fazia depender dos nobres para sua própria reprodução biológica, uma vez que suas mulheres não podiam gerar filhos por vontade própria. Quando eram autorizadas a reproduzir, era permitida a sobrevivência de apenas um filho, quando já estavam ao final do período fértil. As mulheres Kadiwéu, embora menos que no passado, dedicam-se à pintura corporal e facial, cujos desenhos impressionam pela riqueza de suas formas e detalhes (RICARDO, 2008).

Ainda segundo Ricardo (2008), os Kadiwéu capturados em guerra no passado, incluindo crianças e mulheres, também eram categorizados como *gootagi* (= cativos). Os *Guaikurú-Mbayá* fizeram cativos de diversos outros povos indígenas, sobretudo aos *Xamakôko*, habitantes de território paraguaio, sua mais importante fonte de conhecimento. Também fizeram de cativos não indígenas, os portugueses, os espanhóis, os brasileiros e os paraguaios. Os *Mbayá* mantiveram sua relação estabelecida com os Terena, sociedade também dividida em estratos. Consentiam o casamento entre seus líderes e as mulheres advindas das famílias mais nobres Terena, adquirindo por meio deste enlace, o direito sobre as prestações de serviço e a posse dos produtos agrícolas adquiridos pelos Terena.

As decisões políticas e de interesse geral do grupo estavam fortemente centralizadas na figura do capitão e seus assessores. O direito de chefia é hereditário e, hoje, é reconhecido como "naturalmente" pertencente ao bisneto primogênito do Capitãozinho, um venerável líder do passado. Contudo, as regras se flexibilizaram no sentido do apoio no que diz respeito à chefia. Os capitães, termo com que se referem ao chefe ou "cacique", atualmente são escolhidos dentro do grupo e, no transcurso da sua história recente, vários capitães se sucederam em curtos períodos de tempo. Nesse caso, mesmo se os escolhidos não pertencerem às "famílias de capitães", sua posição política não altera seu status social. O capitão é assessorado por um conselho composto, sobretudo, por homens mais idosos e experientes (RICARDO, 2008).

No tocante ao aspecto territorial, ao final da década de 1980, as taxas dos arrendamentos tradicionalmente pagas pelos pecuaristas à FUNAI passaram a ser geridas pela ACIRK, e os indígenas começaram a percebê-las em sua totalidade. Ela tornou-se, então, a maior fonte de subsistência da maioria dos grupos familiares Kadiwéu. O pagamento pelo aluguel dos pastos ocorre a cada seis meses e como os recursos são escassos para todo esse período, na entressafra, os indígenas suprem suas necessidades com a venda das peças em cerâmica (RICARDO, 2008).

Segundo Pechincha (1994), o início da década de 1990, marcou a compressão espacial das aldeias, que eram cercadas por inúmeras fazendas loteadas no interior da RIK, arrendadas a fazendeiros não indígenas. Diante da situação, alguns Kadiwéu passaram a trabalhar de empregados para os fazendeiros dentro de sua própria terra, para garantir a sua sobrevivência.

Essa situação é descrita por Flores (2009, p.82):

Isso modificou a relação dos índios com seu território, pois no passado eram donos de um grande rebanho de gado e inúmeros cavalos. Mas no decorrer dos anos toda essa riqueza passou a ser explorada pelos não-índios, modificando assim o costume Kadiwéu. O Kadiwéu do passado foi aquele que se deslocava continuamente pelo seu território à procura de caça, mel e pesca. Era também aquele que conhecia bem as divisas de seu território e ocupava o seu espaço sem concorrentes diretos.

Nos últimos anos, os Kadiwéu vêm se empenhando tenazmente na reversão da situação de dependência com relação à renda percebida pelos arrendamentos e principalmente no resgate do uso de seu território. Em 1993, deu-se início ao processo de despejo dos fazendeiros arrendatários. Trata-se de um momento

importante na história Kadiwéu, que contribui na consolidação de sua autonomia, sobretudo econômica, com formas autossuficientes (RICARDO, 2008). Diante dessa possibilidade, eles têm, contudo, que enfrentar inúmeras dificuldades, a começar pela necessidade da garantia de sua subsistência, hoje ainda mais difícil na ausência da renda, e à forte pressão que sofrem de ex-arrendatários das terras Kadiwéu.

### 1.3 PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA KADIWÉU

Para estabelecer um perfil etnográfico da representação indígena Kadiwéu em Mato Grosso do Sul (hábitos; costumes; subsistência; danças; festas; religião), foi realizado um levantamento bibliográfico e de campo sobre o legado cultural produzido a partir deles. Algumas imagens captadas nas visitas à RIK ilustram este subcapítulo, além de referências identificadas principalmente pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss, em visita ao território tradicional nas décadas de 1930 a 1950. Os elementos culturais apresentados são reflexos da representatividade decorrente do povo indígena na atualidade. Demonstra, portanto, adaptações impostas pela modernidade, ou melhor, ao atual modelo de produção econômica.

Como forma de categorizar os elementos culturais e tradicionais, tem-se como ponto de discussão o conceito de patrimônio cultural. O Artigo 216 da Constituição Federal de 1988 classifica-o como “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Portanto, o conceito aponta para dois aspectos que lhe são laborais e indissociáveis: primeiro, seu uso se aplica à materialidade dos bens como obras e artefatos a que se refere; segundo, tem-se o aspecto imaterial, simbólico, baseado nas significações vividas e praticadas pelas pessoas que compõem um grupo social.

Dando um significado conceitual acadêmico sobre o patrimônio cultural, este inclui a herança cultural de cada povo, seja através dos bens culturais produzidos pelos segmentos hegemônicos em cada tempo histórico, como também, os bens culturais visíveis e invisíveis (materiais e imateriais), tais como idioma, conhecimento, documentação, artesanato e também os produtos da cultura dos grupos ditos populares. O patrimônio passa pela conservação e administração da produção cultural do passado, estando pautado aos usos sociais desses bens no

presente e com a preservação dos bens materiais e simbólicos produzidos por todos os grupos sociais. Uma das principais funções de tal patrimônio é a de servir como referência na manutenção, (re)construção de identidades, sejam elas pessoais ou coletivas, utilizando o passado como base para um possível projeto de futuro (CANCLINI, 1994).

Dessa forma, pode-se dizer que existe uma estreita relação entre patrimônio e herança. Segundo a definição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO, 2010), o patrimônio é um legado do passado, que se vive no presente e que transmite às gerações futuras; uma fonte insubstituível de vida e inspiração, ponto de referência e de identidade. O patrimônio cultural refere-se às manifestações materiais e imateriais, tangíveis e intangíveis que afirmam e promovem a identidade cultural de um povo e que são transmitidas de geração a geração. Uma definição como esta implica em compreender que os seres humanos são produtores de cultura e que a identidade cultural de um povo é forjada no meio em que ele vive (IDEM, 2010).

Para se promoverem as políticas necessárias, é necessário conservar os seguintes aspectos: tradições indígenas; línguas indígenas ameaçadas de desaparecimento; conhecimento tradicional indígena sobre a natureza; terras indígenas (sobre os conflitos a respeito da expansão a fronteira agrícola e os investimentos em infraestrutura); e afirmação dos direitos dos povos indígenas (UNESCO, 2010). Dessa forma e efeito, a intensidade da definição constitucional sobre patrimônio cultural brasileiro deixa a possibilidade de salvaguardar as motivações identitárias, históricas e culturais que levam os grupos sociais a agirem em função da defesa, valorização e promoção dos bens patrimoniais identificados. Dando enfoque, nesse caso, aos elementos culturais indígenas.

#### a) Patrimônio Cultural Material

Na busca da assimilação da identidade, o homem, de forma geral recorre, inicialmente, ao patrimônio material no qual se inserem os bens edificados (igrejas, casas, praças, conjuntos urbanos) e bens móveis (obras de arte ou artesanato) que tiveram significado na formação da cultura de um povo. Sendo o patrimônio cultural parte da herança comum da nação, a sua conservação é de interesse geral, tanto do poder público como dos proprietários e de toda a comunidade.



Relacionando ao contexto indígena, o patrimônio cultural material assume uma importância tanto física como espiritual. Os Kadiwéu, reconhecidos pelos desenhos corporais, moldam diretamente sua pintura em uma forma notável de expressão artística. Aptos desenhistas faciais, elaboram desenhos meticulosos e simétricos, traçados com a tinta obtida da mistura de suco de jenipapo com pó de carvão, elaborando uma cor escura, a cor vermelha com o urucum, o tom claro com tabatinga aplicada com uma fina lasca de madeira ou taquara. No passado, a pintura corporal marcava a diferença entre nobres, guerreiros e cativos (MARTINS, 1992).

Os primeiros registros da pintura Kadiwéu datam de 1560, com os relatos descritos pelos colonizados e viajantes europeus. O levantamento etnográfico da arte, a pintura corporal e a decoração da cerâmica Kadiwéu já foi objeto de várias pesquisas, inclusive na segunda metade da década de 1930, onde os Kadiwéu foram visitados por dois pesquisadores europeus: o francês Lévi-Strauss e o alemão Freundt. O antropólogo Claude Lévi-Strauss realizou trabalho de campo entre 1935 e 1936. No Brasil, junto aos *Nambikuara* e os *Bororo*, entre outros. Na ocasião das visitas junto aos Kadiwéu, foram feitos alguns registros e observações sobre o estado encontrado na época. Posteriormente, Lévi-Strauss escreveu o livro *Tristes Trópicos [1955]*, com base nas experiências vivenciadas durante essa primeira expedição (SILVA, 2004; PADILHA, 1996).

Numa segunda expedição (1939), o pesquisador Freundt visitou os Kadiwéu logo após Lévi-Strauss. Além de estar com os Kadiwéu, o pesquisador alemão conviveu com os *Ofaié*, em 1942. Referindo-se aos Kadiwéu, foram relatados por ele alguns desenhos feitos de próprio punho, sobre o processo de fabricação da cerâmica e as pinturas corporais. O pesquisador conheceu *Anoã*, uma anciã Kadiwéu de muita habilidade na cerâmica e que, anos mais tarde, conheceria Darcy Ribeiro (SILVA, 2004).

De acordo com Lévi-Strauss (2009 [1955], p. 180-183),

[...] O estilo cadiueu confronta-nos, pois, com toda uma série de complexidades. Primeiramente, há um dualismo que se projeta em plasmos sucessivos como numa sala de espelhos: homens e mulheres, pintura e escultura, representação e abstração, ângulo e curva, geometria e arabesco, gargalo e bojo, simetria e assimetria, linha e superfície, contorno e motivo, peça e campo, figura e fundo. Mas essas oposições são percebidas a posteriori; têm um caráter estático; a dinâmica da arte, isto é, o modo como os motivos são imaginados e executados, coincide com essa dualidade fundamental em todos os planos, pois os temas primários são, em primeiro

lugar, desarticulados, em seguida recompostos em temas secundários que fazem intervir numa unidade provisória de fragmentos tirados dos precedentes, e aqueles são justapostos de tal maneira que reaparece a unidade primitiva como num passe de mágica.

Nesse reflexo, o processo de tradição provoca diversos desdobramentos, e sobre a arte Kadiwéu, Padilha (1996, p. 127) elucida que:

A arte feminina identificada com a criação simbólica, desdobramento da função feminina e unidade guerreira, interpretando uma hierarquia que, mais que seu desejo de resguardar-se na pureza das castas, viveu a utopia do guerreiro. Hoje, a simplificação do estilo através da simetria reflexa de suas artistas, no entanto, segue pintando incessantemente a concretude ou a marca da etnia.

A arte Kadiwéu, como relatado pelos autores supracitados são expressões marcantes desse povo. Nota-se que cultura é dividida hierarquicamente entre os homens e as mulheres indígenas. Sobre a arte, a mulher desempenha um papel diferenciador de embelezamento e funcionalidade doméstica, além de ser uma alternativa de complementação da renda familiar. Já a força masculina está voltada para a articulação político-administrativa e de garantia ao sustento familiar.

Segundo relatos de Lévi-Strauss (2009, p. 162-163):

Além do traçado da palha, da tecelagem dos cintos de algodão usados pelos homens e da martelagem das moedas – mais frequentemente de níquel que de prata – para fazer rodela e canudos a serem enfiados nos colares, a cerâmica constituída a atividade principal. As mulheres misturavam o barro do rio Pitoco com cacos moídos, enrolavam a massa em cordões dispostos em espiral e nos quais elas davam uns tapinhas pra juntá-los, até fabricar a peça [...] para as crianças, as mulheres confeccionavam figurinhas que representavam personagens ou animais, com tudo o que lhes caía nas mãos: argila, cera, ou favas secas das quais se contentavam em corrigir a forma por meio da modelagem sobreposta.

No universo indígena brasileiro, os Kadiwéu são os mais experientes nos desenhos tribais e geométricos (SILVA, 2004; PADILHA, 1996). Nota-se que, além da pintura corporal, seus desenhos aparecem também em couros, esteiras, abanos, cerâmicas, o que faz com que seus traços artísticos sejam únicos.

O patrimônio cultural dos Kadiwéu é baseado na própria organização social estabelecida pelo grupo, ou seja, baseados em castas. Para Lévi-Strauss (2009, p. 168): “(...) no alto da escala social, os nobres são divididos em duas ordens, grandes

nobres hereditários e nobilitados a título individual, em geral para sancionar a coincidência de seu nascimento com o de uma criança de alta estirpe”. A nobreza ostentava sua posição de prestígio por meio das pinturas corporais próprias de cada família com moldes ou pela tatuagem equivalente. Segundo o autor (2009, p. 183): “[...] as pinturas do rosto conferem ao indivíduo sua dignidade ser humano; operam a passagem da natureza à cultura, do animal ‘estúpido’ ao homem civilizado” (FIGURAS 1 e 2). Dessa forma, tanto na organização social como as formas encontradas de marcar sua alteridade expressam uma complexa hierarquia de *status*, ou seja, uma função sociológica do próprio grupo.

Na FIGURA 1 retratada por uma jovem Kadiwéu, se percebe os traços marcantes da pintura no entorno da boca. Algumas vezes eram tatuadas permanentemente no corpo. As formas sinuosas se encaixam as curvas da estrutura corporal fazendo um conjunto único das formas físicas e, as estampadas, dando uma qualidade tridimensional às pinturas. Na FIGURA 2 retratada por uma senhora de meia idade, a pintura facial contorna todo o rosto, apresentando desenhos geométricos dispostos de maneira regular, formando mosaicos, e orgânicos de forma singular e complexa. A precisão e qualidade das formas são inigualáveis. Dessa forma, tanto a organização social como as formas encontradas de marcar sua alteridade expressam uma complexa hierarquia de *status*, ou seja, uma função sociológica do próprio grupo.



FIGURAS 1 E 2: MULHERES KADIWÉU (FOTO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS, 1935)  
FONTE: Lévi-Strauss (2009, p.163)

Os objetos artesanais produzidos baseiam-se essencialmente na confecção da cerâmica, vasos e pratos de diversos tamanhos e formatos, animais, enfeites de parede, entre outras peças criativas. Decoram-nas com padrões que lhes são

distintos, que segue um repertório rico, mas fixo, de formas preenchidas com variadas cores. A FIGURA 3 representa uma cerâmica Kadiwéu com traços retos e circulares além do preenchimento com cores pintadas em vários tons extraídos dos vegetais e de rochas da região pantaneira. A matéria-prima do seu trabalho é proveniente de barreiros especiais que contêm o barro da consistência e tonalidade ideais para a cerâmica durável. No centro da FIGURA 4 estão apresentados os variados tons de pigmentos naturais vegetais extraídos para pintura das cerâmicas Kadiwéu. Os pigmentos para sua pintura são conseguidos de areias dos mais variados tons, alguns dos detalhes sendo envernizados com a resina do pau-santo.



FIGURA 3: CERÂMICA KADIWÉU  
FONTE: O autor (2010)



FIGURA 4: MATÉRIA-PRIMA

Os hábitos e costumes indígenas a cada dia são transformados por dinâmicas diferenciadas, além de serem influenciados pela evolução tecnológica e macroeconômica. Devido à facilidade que esse povo tem de se relacionar com os não indígenas, os mesmos adquirem equipamentos eletrônicos e eletrodomésticos para suas famílias a fim de garantir o conforto.

No aspecto ligado a arquitetura, Lévi-Strauss (2009 [1955]) relata que a estrutura das habitações era feita de troncos descascados fincados no chão e suportando as vigas na base da primeira forquilha, reservada pelo lenhador. Uma cobertura de palmas amareladas formava o telhado de duas águas.

Entretanto, no passado, Lévi-Strauss (2009, p.161) descreve que,

[...] poucas cabanas abrigavam uma só família; algumas, semelhantes a galpões compridos, alojavam até seis, cada um dispoñdo de um setor delimitado pelas estacas do madeirame e munidos de um estrado de tabuas – um por família – onde os ocupantes passam o tempo, sentados, deitados ou

agachados entre couros dos cervídeos, os panos de algodão, cabaças, redes, recipientes de palha, colocados, amontoados, pendurados em toda parte. Nos cantos entrevíamos os grandes vasos de água decorados, repousando sobre um suporte formado por uma forquilha de três galhos.

Apesar de, hoje em dia, darem lugar as casas de alvenaria em quase toda RIK, ainda nota-se casas construídas com troncos abertos de bambu taquaraçu (tipo de vegetação nativa), geralmente um ou dois cômodos cobertos com sapé ou palha de bacuri em duas águas. No segundo plano da FIGURA 5, à esquerda uma casa de alvenaria construída no quintal de uma família da Aldeia Alves de Barros – RIK. Observa-se ainda a integração com o meio natural através das árvores distribuídas por toda Aldeia. No centro à esquerda da FIGURA 6 tem-se uma família Kadiwéu desfrutando do hábito de sentar em círculo sobre uma varanda coberta de sapê. Além da prosa entre eles, retrata-se uma parada para tomar o *tereré* (bebida elaborada com erva mate e servido com água gelada – semelhante ao chimarrão servido na Região Sul do Brasil). No canto direito, aparece uma cozinha tradicional indígena.

O pátio em torno das casas é bem limpo e adornado com jardins de flores. Muitas residências abrigam-se sob a sombra de mangueirais. Alguns Kadiwéu preferem morar em sítios ou fazendas bem afastadas, cujo meio de locomoção para se chegar a elas é o cavalo. A opção em morar distante da reserva ocorre porque alguns indígenas querem um espaço maior para criar seu próprio rebanho. Segundo Pechincha (1994), é possível identificar na RIK algumas edificações que foram utilizadas como pontos de apoio do SPI, de pesquisadores como Darcy Ribeiro, galpões de armazenagem, além de uma escola de ensino fundamental e médio para as crianças e jovens da comunidade indígena.



FIGURA 5: MODELO DE CASA MODERNA  
FONTE: O autor (2010)



FIGURA 6: MODELO DE CASA TRADICIONAL

## b) Patrimônio Cultural Imaterial

O patrimônio cultural imaterial dos povos indígenas está em constante processo de transformação e ressignificação. Esse patrimônio diz respeito às tradições e expressões orais, incluindo a língua materna dessas populações, às práticas sociais, aos rituais, eventos, festividades, danças, costumes, lendas, músicas e artes da representação, aos conhecimentos e usos relacionados à natureza e ao universo, além das técnicas artesanais.

Acredita-se que os rituais e as orações dos indígenas, de forma genérica, podem servir para “curar” as doenças do homem e da terra. Quando problemas internos das sociedades ficam aparentemente insolúveis, os indígenas ainda hoje realizam as danças e rituais durante noites inteiras, como tem acontecido com conflitos ligados à falta de território, bem como as interferências socioculturais do entorno (WENCESLAU, 1994).

O antropólogo Lévi-Strauss, em 1935, presenciou a experiência de conhecer um feiticeiro-curandeiro na RIK, descrevendo a seguinte impressão:

Havia na cabana vizinha à minha um feiticeiro-curandeiro cujo equipamento incluía um banquinho redondo, uma coroa de palha, um chocalho feito com uma cabaça coberta por uma rede de contas, e uma pena de avestruz utilizada para capturar os “bichos” – entendam-se os espíritos malfazejos -, causa de doenças e que eram expulsos pela cura, graças ao poder antagônico do “bicho” do feiticeiro, seu espírito guardião, e, de quebra, conservador, pois quem proibiu seu protegido de me ceder aqueles preciosos utensílios “com os quais estava”, mandou-me responder, “acostumado” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 164-165)

Como constatado por Lévi-Strauss, o aspecto religioso ganha significado quando inscrito na tradição cosmológica e na historicidade. Os índios, de forma geral, procuram reconquistar e reconstruir espaços territoriais étnica e religiosamente exclusivos a partir da relação que mantêm com a terra, ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias, podendo, assim, manter uma relação articulada e dinâmica com o território mais ampliado, nesse caso, como espaço contínuo.

Dentre as manifestações Kadiwéu, encontra-se a prática da "Festa da Moça", ritual de iniciação feminina onde a menina passa por uma reclusão de dois dias com base em uma dieta rigorosa. No ritual, a menina é "abanada" com um pano vermelho bordado com miçangas e penduricalhos nas pontas (o "abanico", *Wajuide*) ficando

deitada de bruços, pressionada na altura dos rins por um objeto manipulado por uma mulher da aldeia cuidadosamente escolhida por seus familiares (SILVA, 2000).

Sobre essa cerimônia, Lévi-Strauss (2009, p. 165) relata que:

Durante nossa estada, houve uma festa para celebrar a puberdade de uma menina que morava em outra palhoça; começaram por vesti-la à moda antiga: seu vestido de chita foi substituído por um pano quadrado enrolando o corpo por baixo das axilas. Pintaram-lhe os ombros, os braços e o rosto com ricos desenhos, e passaram todos os colares disponíveis em volta de seu pescoço.

Como relatado, a representação imaterial proveniente de uma manifestação cultural, no caso de um ritual de passagem de idade, é embrenhado de sentido mitológico e espiritual que sustentam sua representação e importância para o povo Kadiwéu.

Outra característica do patrimônio imaterial e determinante da cultura indígena Kadiwéu é o ritual do Navio ou *Etogo*. O ritual considera o indígena como expressão mais visível de sua alteridade. Segundo Ricardo (2008, p.3): “Realizado em 1992, havia pelo menos cinquenta anos que não vinha sendo encenado e não voltou a ser repetido após essa data”. A motivação imediata para a realização desse ritual partiu da necessidade de mostrar aos não indígenas enquanto convidados, o rito expressivo de significância que se desvela integralmente de identidade. O Navio é um longo ritual e faz referência à Guerra com o Paraguai, notada, entre outros aspectos, pela afixação, a cada lado da entrada do navio, de tabocas que construíram para ser o espaço ritual, de bandeiras estilizadas do Brasil e do Paraguai (IDEM, 2008).

As manifestações culturais dos Kadiwéu, além das apresentadas anteriormente, são expressas por meio dos cânticos das mulheres idosas, nas músicas dos tocadores de flauta e tambor, além das danças realizadas de forma coletivas (IDEM, 2008).

Outro aspecto sobre a cultura Kadiwéu é apontado por Ricardo (2008, p.01):

O indivíduo Kadiwéu recebe um nome por ocasião de seu nascimento e quando da morte de um parente. Durante os ritos funerários, os parentes do morto têm seus cabelos cortados. Aquele que corta o cabelo em sinal de luto é chamado *okojege*. As mulheres velhas, conhecedoras destes ritos, se reúnem durante o funeral para decidir o nome mais adequado para o enlutado. Quando se perde um parente próximo é também possível adotar alguma outra pessoa (independentemente da idade, do sexo e do grau ou

mesmo da existência de parentesco) para preencher a falta do morto. Um parente adotado nestas circunstâncias é chamado *godokogenigi*. A este também se dá um novo nome e se lhe corta os cabelos. Há ainda uma outra forma de se estabelecer um parentesco "de consideração". É através da relação entre *imedi* (ou *imeeti*, no caso das mulheres, palavra traduzida como "amigo/a"). Duas famílias podem acertar fazer *imedi* um filho de cada uma, os quais estabeleceriam entre si uma relação de irmãos e as atitudes que lhes são peculiares. Os descendentes de dois *imedi* seriam *imedi* entre si.

Como constatado até o momento sobre as referências supracitadas, o vínculo existente entre os indígenas, a terra e seu patrimônio são interdependentes, não existindo, portanto, uma relação abstrata entre o indígena e os lugares indiferenciados. Ao contrário, o que se estabelece é uma relação entre as famílias específicas que se vinculam historicamente em lugares precisos, baseados no sentimento de autoctonia. Quando as condições os permitem, ocorre a produção de um efeito circulação, que procura manter o mais próximo possível dos lugares dos antepassados, deslocando-se circularmente ao redor deles sempre que são expulsos ou importunados por indígenas de outras etnias e não indígenas. A circulação ao redor de lugares dos quais por alguma razão foram afastados, permite aos indígenas dar continuidade à manutenção do equilíbrio cósmico, embora muitas vezes de modo fragmentado, o que permite minimamente a relação telúrica com o mundo (WENCESLAU, 1994).

Por fim, dentre as manifestações culturais provenientes da sociedade envolvente e adaptada à realidade indígena encontra-se a forma de definir a hierarquia atual entre eles, ou seja, utilizando as patentes militares (cabo, sargento, tenente e capitão). Tradicionalmente, reuniam-se para vangloriarem-se de seu poder diante da comunidade interna e externa. Para isso, promoviam reuniões com a introdução da bebida alcoólica, que, nos dias de hoje, continua fazendo parte do cenário Kadiwéu.

Segundo Lévi-Strauss (2009, p. 166):

Era mesmo uma dessas "solenidades de bebedeiras" já descritas pelos autores do século XVIII, na qual os chefes se sentavam de acordo com seu nível, servidos pelos escudeiros, enquanto os arautos enumeravam os títulos do bebedor e recitavam suas façanhas. Os Cadiueu reagem curiosamente à bebida: após um período de excitação, caem num silêncio sombrio, e, em seguida, precipitam-se em prantos. Então, dois homens menos embriagados pegam o desesperado pelos braços e passeiam com ele de um lado a outro, murmurando-lhe palavras de consolo ou de afeto até



que ele resolva vomitar. Em seguida, os três voltam para seu lugar e a bebedeira prossegue.

O povo Kadiwéu, na mesma linha dos demais povos indígenas de Mato Grosso do Sul, porém de forma mais latente, luta para a conservação dos traços culturais tradicionais e para determinar as formas de desenvolvimento atuais. A ideia de (re)tradicionalização é um dos indicativos que são apontados quando os mesmos procuram conservar suas artes, formas de poder e de representação entre eles. Mesmo sofrendo influências diretas do meio externo, como na adoção de um vestuário tipo "country" pelos homens Kadiwéu da atualidade, revelam seu apego a um modo de vida apoiado no uso e criação de cavalos, que ainda mantém rebanhos, embora bem menores que os do passado. Além disso, existem, mesmo que de forma rudimentar, suas representações políticas internas e externas, que lutam para garantir seus direitos junto aos órgãos competentes, e para firmarem-se enquanto grupo étnico.

## **2 POVOS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS DA ILHA NORTE (IN) DA NOVA ZELÂNDIA (NZ)**

A Nova Zelândia, assim como o Brasil, é marcada pela diversidade e alteridade cultural, uma vez que seus habitantes advêm de inúmeras partes do mundo, com destaque para os dos continentes asiático, europeu e americano. Sob influência das culturas britânica e, principalmente, dos indígenas Māori (que significa “povo originário”), o país assume um grande papel conservador e revitalizador da cultura entre seus povos. O país possui traços bem característicos na sua paisagem e contexto espacial que agregam valor único à experiência vivida pela população local, bem como pelos milhares de visitantes que tomam a NZ como destino turístico. Para os indígenas Māori, o país é chamado de *Aotearoa* (= “Terra da longa nuvem branca”).

A Nova Zelândia, distante dos maiores países do mundo em extensão, ficando em 75º lugar, com uma área total de 268.680 km² e com uma população, segundo os dados estatísticos do governo federal *Statistics New Zealand*

*Tatauranga Aotearoa (SNZTA)* no ano de 2000, eram 3.860,100 pessoas e, no ano de 2011, apresentou um quadro demográfico de 4.408,752 pessoas, ou seja, 14,21% de crescimento, superior ao percentual atingido pelo Brasil. Segundo a ONU (2011), a Nova Zelândia possui o 3º melhor IDH do mundo, entretanto, sua visibilidade no cenário internacional é pequena, estando em 60º lugar entre as maiores potências econômicas em volume de negócios.

Segundo o censo elaborado pela organização *SNZTA* (2011), a população indígena Māori continua crescente, sendo que, em 2000, eram em torno de 573.800 e, em 2010, foram registrados 663.900 indígenas, ou seja, 15,7% de crescimento. Perfaz atualmente 15,05% sobre o total da população neozelandesa, sendo esse crescimento inferior ao percentual demográfico indígena brasileiro. Possui cerca de 60 tribos distribuídas em todo o território nacional (FIGURA 7).

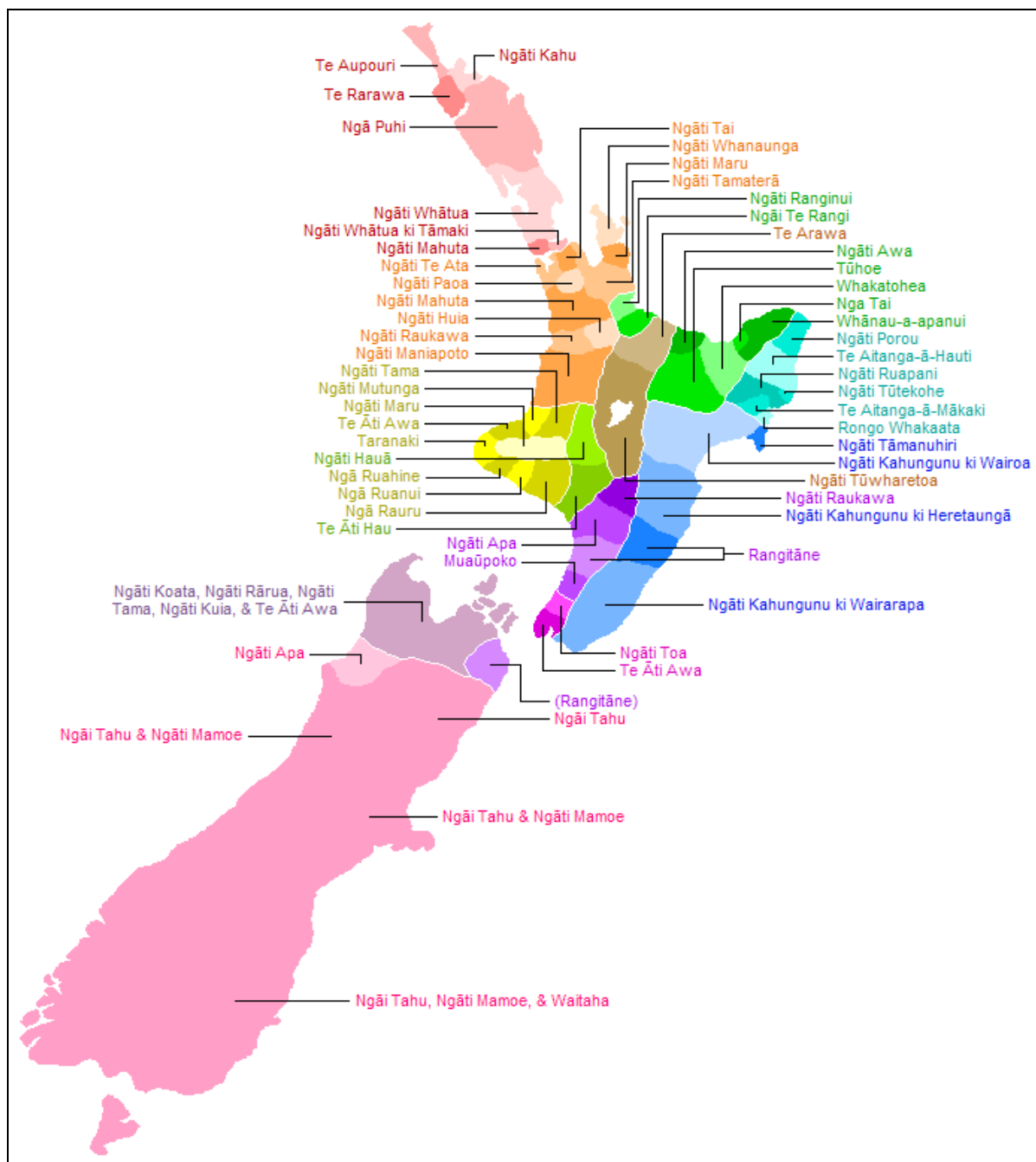


FIGURA 7: LOCALIZAÇÃO DAS TRIBOS MĀORI NA NOVA ZELÂNDIA  
 FONTE: *Waitangi Treaty Grounds* (2008)

O país é composto por duas ilhas maiores - Ilha Norte (IN) e Ilha Sul (IS). A Ilha Sul é a de maior extensão territorial, porém, a Ilha do Norte concentra mais de dois terços da população de toda a Nova Zelândia, incluindo nesse montante 505.000 Māori, ou seja, 76% do total de indígenas do país. São 52 tribos das 60 existentes no país. Na mesma Ilha, localizam-se as maiores cidades do país. A cidade de Auckland abriga 34% da população neozelandesa, ou seja, cerca de 1,5 milhões de habitantes. No extremo sul da Ilha Norte, está situada a capital

Wellington, com aproximadamente 600 mil pessoas. A cidade de Hamilton é a terceira maior, com cerca de 170 mil. A cidade de Tauranga na *Bay of Plenty* é a quarta, com 90 mil. As demais cidades na ilha do Norte são pequenas, em sua maioria com 30 a 40 mil habitantes. Atualmente, 80% dos Māori vivem em áreas urbanas (*STATISTICS NEW ZEALAND TATAURANGA AOTEAROA*, 2011).

Os Māori, em uma conotação exótica realçada na visão romântica da Era Vitoriana (Império Britânico sobre reinado da Rainha Vitória em meados do século XIX), foram encarados sob um prisma folclórico, sendo retratados como nobres selvagens, de cultura primitiva, temíveis por defenderem a “terra nova”. Diferentemente desse cenário, nos dias de hoje, a participação dos Māori nos negócios, governos, relações públicas, educação e cultura é cada vez maior, a ponto de serem considerados como parte valiosa e atuante da sociedade neozelandesa (RYAN, 1998).

Diferentemente da visão geral dos brasileiros sobre os povos indígenas, os Māori são vistos atualmente pela sociedade neozelandesa como agentes de transformação sociocultural. Para tanto, contam com políticas públicas específicas fomentadas por seus diversos ministérios, incluindo o próprio Ministério de Desenvolvimento Māori (*Te Puni Kokiri*), além de mais de 40 organismos representativos, buscam facilitar e apoiar programas e projetos indígenas nas áreas de saúde, educação, treinamento e desenvolvimento de recursos econômicos (MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO MĀORI - *TE PUNI KOKIRI*, 2011).

Independentemente das ações públicas, os indígenas são organizados em grande número de organizações coletivas, de empresários, de professores, de funcionários públicos, entre outras profissões que contribuem para a propagação da conservação cultural aliado à modernização da vida cotidiana (IDEM, 2011). Os Māori não fomentam a visão romântica da cultura intocada para a sociedade não indígena, já que participam efetivamente das transformações socioeconômicas do país. Seja na educação escolar ou até mesmo nos empreendimentos indígenas, facilmente se percebe a inserção dos elementos tradicionais recontados sobre um contexto real e atual vivido por eles. Apesar da existência de interferências na sociedade indígena, pelos não indígenas, esse povo não é capaz de dizimar sua cultura, que sobrevive em meio a todas as turbulências e transformações sociais (WHITFIELD, 2008).

Focando no contexto indígena Māori da Ilha Norte, como apontado anteriormente, sabe-se que, nesse local, estão localizados 76% dos indígenas habitantes no país. Estes, como no estado de Mato Grosso do Sul, possuem algumas disparidades em relação à Ilha Sul, principalmente no que tange ao tamanho do território, distribuição demográfica, contexto político-partidário, conjunção político-administrativa, entre outros fatores. O fato de a estrutura administrativa do país estar localizada na Ilha Norte, incluindo a capital e as cinco cidades mais populosas, projeta um cenário estratégico e, de certa forma, aglutinador de ações de inclusão social às populações indígenas.

Apesar de as diferenças entre as tribos indígenas Māori não serem significantes, em virtude do contexto cultural, seus grupos distribuídos em todo o território neozelandês vivem sua alteridade no que tange ao contexto socioespacial. O cenário atual positivo é fruto das lutas travadas pelos indígenas para combater as várias tentativas dos colonizadores de fazê-los esquecer de suas origens, seu idioma, e até mesmo deixar de lado sua tradição. No entanto, sua força interna sobrevive com a ajuda de seus ancestrais e das atuais políticas públicas, procurando fomentar alternativas de revitalização, conservação e desenvolvimento sociocultural.

Como os indígenas brasileiros, os Māori da Ilha Norte utilizam o território como recurso elementar de identidade e alteridade étnica. É no território que os indígenas vão buscar sua essência enquanto povo e como base espiritual, biológica e cultural. Ao introduzir-se em qualquer sociedade, o indígena Māori instintivamente afirma sua genealogia, mantendo sua identidade, com referências ancestrais e inscrição tribal. A perda de terras e descaracterização da cultura ocorrida no século passado ocasionou graves implicações psicológicas aos indígenas. A história e o patrimônio oferecem um forte senso de autoidentidade dentro da *psique* Māori atual, no contexto e evolução contemporânea (RYAN, 1998).

A ênfase na identidade cultural indígena é o fator determinante na luta contra o racismo e desigualdade social. Além disso, a redescoberta da cultura tradicional como a solução para as causas básicas de opressão tem envolvido uma celebração Māori superior como a virtude, a espiritualidade e apego à natureza (IDEM, 1998). Historicamente, o povo Māori, assim como os indígenas brasileiros, sofreu dificuldades para garantir seu direito à terra desde sua colonização. Entretanto, quando se remete ao passado e às lutas atuais, as formas de manifestação travadas

pelos indígenas neozelandeses são, de certa forma, mais eficazes, pois utilizam os movimentos sociais e o nacionalismo cultural para atingir objetivos sociopolíticos específicos. No caso dos Kadiwéu, apesar de a existência de suas representações possuírem uma abrangência local, elas são misturadas ao um contexto global brasileiro, que é complexo, diverso, extenso e, de certa forma, incipiente.

Vários fatores contribuem para manter a (re)tradicionalização territorial, cultural, social, ambiental e política do país. Acredita-se que a mola propulsora dos indígenas neozelandeses esteja ligada à conciliação da união entre eles com a conservação da tradição, incluindo a luta pela autonomia administrativa, pela conservação dos dois idiomas oficiais (inglês e Māori), sendo que a língua Māori no ano de 2010 atingiu 141.600 falantes, ou seja, 21,3% do total de indígenas. A educação escolar é fomentada para todos neozelandeses sem distinção de raça e, na escola pública, o idioma Māori é disciplina obrigatória. A taxa de alfabetização, que é uma avaliação para mensurar o percentual de pessoas acima dos 15 anos de um país que têm a capacidade de ler e escrever, a Nova Zelândia, em 2010, encontrou-se na 24ª posição do mundo (com 99% de alfabetismo). Já o Brasil, no mesmo ano, estava na 120ª posição (89% de alfabetismo) – (*NEW ZEALAND MINISTRY OF EDUCATION, 2011*).

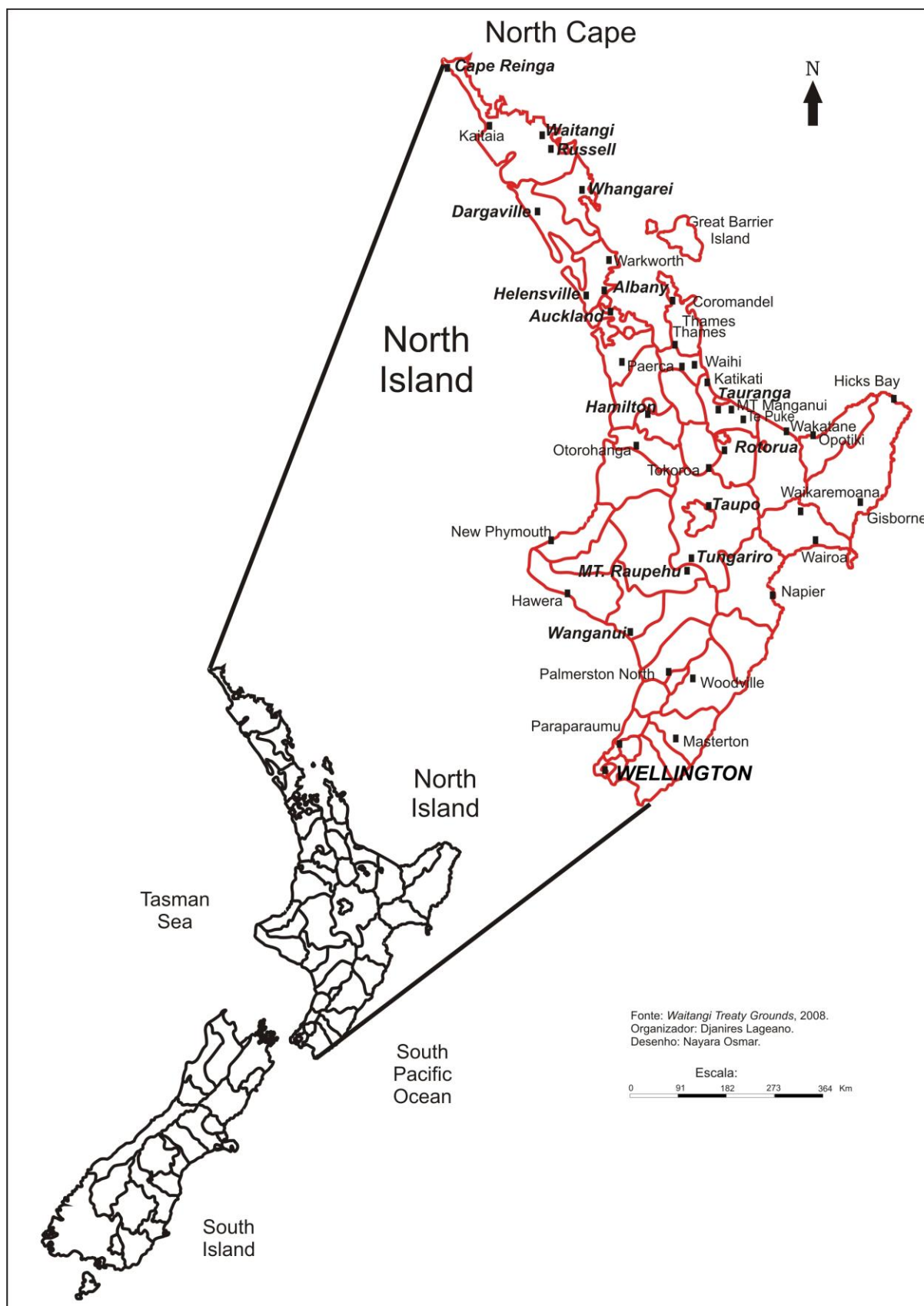
Dessa forma, enquanto a cultura e a identidade permanecem absolutamente essenciais para o bem-estar social Māori, é preponderante evidenciar que a inércia diante do contexto global não irá fornecer automaticamente a base organizacional para a luta contra o preconceito e a desvantagem indígena sobre o sistema capitalista. As identidades são múltiplas e qualquer luta pela opressão deve basear-se na construção do movimento de libertação entre as minorias étnicas, seja num país desenvolvido como a Nova Zelândia, ou nos países em desenvolvimento, como no caso do Brasil. Assim, todos aqueles que lutam por uma sociedade melhor podem aprender a reconhecer e identificar suas opressões para compartilhar entre os exemplos positivos de diversas localidades na busca legítima da alteridade e da (re)tradicionalização indígena.

## 2.1 ILHA DO NORTE: CONTEXTO FÍSICO-TERRITORIAL

A Ilha Norte (MAPA 4) é uma das duas maiores ilhas da Nova Zelândia, localizada ao sudoeste do Oceano Pacífico. Além dela, existe a chamada Ilha Sul

(IS). Existem também outras ilhas pequenas, sendo as de maior notoriedade as Ilhas *Cook, Chatham, White, Tokelau* e *Ross Dependency* (reivindicação territorial na Antártica por parte da Nova Zelândia). A Ilha Norte encontra-se situada a cerca de 2.000 km (1.250 milhas) a sudeste da Austrália, no mar da Tasmânia, tendo à Nova Caledônia como vizinha ao norte, além das ilhas Fiji e Tonga.

A densidade demográfica da IN é crescente. Em 2000, a população era de 2.995.820 e, em 2010, foram registrados 3.252.757 habitantes, ou seja, 8,5% de aumento populacional. Possui uma superfície de 111.583 km<sup>2</sup>, o que lhe confere a 14<sup>a</sup> posição entre as maiores ilhas do mundo. Participa com 41,53% da área territorial da Nova Zelândia (de 268.680 km<sup>2</sup>), sendo ligeiramente maior que Cuba, Guatemala e a cidade de São Paulo no Brasil. A IN possui 13 grandes cidades, outras 192 cidades de pequeno porte e 16 regiões geográficas urbanas (*STATISTICS NEW ZEALAND TATAURANGA AOTEAROA*, 2011).



MAPA 4: MAPA DAS PRINCIPAIS CIDADES DA ILHA NORTE DA NOVA ZELÂNDIA  
FONTE: Modificado pelo autor (2011)



O contexto físico-territorial da Ilha Norte é marcado por sua diversidade estrutural e biológica. Sua geologia é compreendida pela convergência de três placas tectônicas, o que faz com que essa zona sofra, constantemente, pequenos terremotos e algumas atividades vulcânicas. As ilhas e as zonas periféricas contam com centenas de vulcões, muitos dos quais se encontram extintos. O mais ativo é o *White Island*, localizado mais próximo (48 km) de *Whakatane*, na Baía de *Plenty*. Além dele, um dos mais famosos é o *Mt. Ruapehu*, que está localizado no Parque Nacional de *Tongariro*, cuja última atividade vulcânica ocorreu no ano de 1995. Os picos mais altos situam-se perto dos 1.700 metros (EMBAIXADA DA NOVA ZELÂNDIA NO BRASIL, 2009).

A geomorfologia da Ilha Norte é formada por arcos que se estendem da Nova Guiné à Nova Zelândia. Trata-se da continuidade das guirlandas insulares da Ásia oriental e meridional, com as quais tem em comum a grande frequência do vulcanismo atual ou passado. É perfilhada por sua biodiversidade distribuída ao longo de seu relevo montanhoso. Três quartos da NZ estão a 200 metros acima do nível do mar. Os Alpes do Sul, na Ilha do Sul, possuem topos permanentemente nevados, com 18 picos acima de 3.000 metros do nível do mar. Mais de 350 geleiras estendem-se por esses picos. Uma cadeia de vulcões ativos localiza-se no centro da Ilha Sul entre gêiseres, fontes termais e poças de lama efervescente (IDEM, 2009).

O clima da IN é ameno do tipo temperado oceânico, com temperaturas raramente inferiores a 0°C ou superiores a 30°C. Seu fuso horário está adiantado em 15 horas em relação ao Brasil. O país é, entre as massas de terra contínuas de dimensões consideráveis no planeta, aquela que está mais isolada do restante do mundo. Outra curiosidade é que, na Ilha Norte, com exceção dos Alpes perto de Taupo e em algumas regiões no sudeste do país, dificilmente neva durante o inverno, o que possibilita estradas desimpedidas durante esse período. No verão, praias de águas cristalinas e com temperaturas mais quentes do que outras épocas do ano garantem a presença de banhistas, mergulhadores e surfistas. As cidades de Rotorua, Taupo, Wangarei, Hamilton, Tauranga, Gisborne e Napier contam com atratividade diferenciada para diversos perfis de visitantes, além de auxiliar no dimensionamento e representatividade indígena da Ilha Norte por meio da maior concentração de tribos Māori (EMBAIXADA DA NOVA ZELÂNDIA NO BRASIL, 2009).

A hidrografia da NZ é identificada por diversos lagos, sendo os maiores, ao norte, localizados no planalto vulcânico central, enquanto ao sul, são de origem glacial e se encontram integradas pelas paisagens montanhosas, além de estreitos que se ligam ao oceano. Os maiores rios da Ilha Norte são o *Waikato* (425 km), o *Whanganui* (290 km) e o *Rangitikei* (241 km). O maior lago da IN é o *Taupo* (607 km<sup>2</sup>) e o mais profundo é o lago *Waikaremoana* (248 metros de profundidade). A IN é banhada pelo oceano pacífico, responsável para o fornecimento de frutos do mar e das pescas; energia, transportes e energia; além do uso recreativo e cultural (MINISTRY FOR THE ENVIRONMENT MANATŪ MO TE TAIAO, 2011).

Vale destacar que os oceanos guardam particular importância para o povo Māori. O mar é uma fonte de alimento, e também tem valores espirituais e culturais. Historicamente, os frutos do mar (*Kaimoana*), além do valor comercial, foram também uma forma de mostrar hospitalidade e generosidade nas reuniões (*Hui*), funerais (*Tangi*) e outros encontros indígenas. Até os dias de hoje, os Māori são envolvidos com o ambiente marinho. Muitas das práticas tradicionais Māori ainda existem utilizando o mar como sustentáculo da sua tradicionalização (IDEM, 2011).

A vegetação neozelandesa apresenta espécies raras, que não são encontradas em nenhum outro lugar do mundo. Grande parte do país, no entanto, é coberta por florestas de coníferas e por bosques de árvores perenifólias. As florestas, que já ocuparam cerca de dois terços do território, reduziam-se, no fim do século XX, a menos de um terço, embora já tenha havido iniciativas de reflorestamento, principalmente com coníferas americanas, em grandes extensões, como no parque nacional de *Kaingaroa*. Existem ainda as árvores gigantes *Kauri* (chegam até 30 metros de altura) com troncos caracteristicamente de grande porte, encontradas na Floresta de *Waipoua*, na Ilha Norte do país e também as *Silver Fern*, uma espécie de samambaia que vive numa grande variedade de habitats, desde as elevações mais remotas das montanhas até os campos abertos. A densa floresta de *Silver Fern* é símbolo do país e da seleção nacional de *rugby*<sup>7</sup> (esporte número 1 da Nova Zelândia). A planta era utilizada para marcar as trilhas dos guerreiros Māori em noites de lua cheia. Isso é possível, pois o lado debaixo de suas folhas tem uma cor esbranquiçada que reflete parte da luz (IDEM, 2011).

---

<sup>7</sup> O *rugby union* é um esporte coletivo com início na Inglaterra, com inspiração no futebol, sendo hoje o segundo desporto de equipes mais popular no mundo, só sendo superado pelo futebol.

Devido ao seu isolamento histórico e geográfico, a região desenvolveu uma fauna peculiar, com predominância de aves, algumas das quais foram extintas como o *Huia* (*Heteralocha acutirostris*), ave endêmica do sul da ilha Norte que era considerada um animal sagrado pelos Māori, sendo sua pele e penas utilizadas por líderes justamente para demonstrar seu status (não tinham medo de humanos, o que facilitava sua captura), e o *Dinornis*, que pode ter sido o mais alto pássaro encontrado, com até 3,5 metros de altura e chegando a pesar 240 quilos. Viveu na Nova Zelândia até perto do ano 1800. Além disso, sua característica mais distinta consistia na ausência, até a colonização polinésia, de quaisquer mamíferos terrestres, ressalvadas três espécies de morcegos (mamíferos voadores) - (IDEM, 2011).

Muitos dos nichos ecológicos - que normalmente teriam sido ocupados por mamíferos – eram habitados por aves, incluindo o *kiwi*, incapaz de voar, e a *moa* (agora extinta), que podia crescer até uma altura de três metros. O *kiwi*, característico das florestas nativas deste país, é o símbolo nacional. A Nova Zelândia é também a residência do *Tuatara*, uma espécie antiga de réptil, e do *Weta*, um inseto que pode atingir mais de oito centímetros de comprimento (EMBAIXADA DA NOVA ZELÂNDIA NO BRASIL, 2009).

Com as características naturais abordadas pela estrutura geológica, geofísica e geomorfológica, além de outros aspectos importantes da configuração da Ilha Norte da NZ, destacam-se as potencialidades culturais advindas da representação indígena Māori. Assim como os Kadiwéu, o povo Māori confere à natureza uma representação simbólica de sobrevivência biológica e cultural. Nesse sentido, vêm a cada ano, através de suas representações internas e políticas, encontrando formas para conservar sua biodiversidade endêmica aliadas a projetos de intervenção no ambiente natural. Dando sequência, será contextualizada a seguir, a representação histórica e atual dos povos Māori. Busca-se compartilhar uma experiência positiva sobre sua evolução enquanto grupo étnico diante das transformações do cenário sociocultural e ambiental do país.

## 2.2 CARACTERIZAÇÃO E HISTÓRICO DA OCUPAÇÃO INDÍGENA MÃOORI

Os Māori são oficialmente definidos como o povo indígena da Nova Zelândia. Na língua indígena, o nome tem sentido de “normal”, “ordinário”, “o povo da Ilha”, na tentativa de diferenciar os meros mortais de deuses e espíritos, de acordo com os mitos desse povo. O território indígena Māori está localizado com maior concentração sobre a IN da Nova Zelândia. Ao contrário da realidade brasileira, todas as localidades que concentram os grupos Māori são de fácil acesso devido às estradas serem bem conservadas e seguras. A população Māori na IN é estimada em 505.000, ou seja, quase 80% do total de indígenas do país (52 tribos existentes). A cidade de Auckland (na língua Māori: *Tāmaki - Makaurau*), localizada na IN, é a cidade mais importante economicamente e estrategicamente para o país (detém 34% da população neozelandesa). Embora Wellington seja a capital da Nova Zelândia, Auckland é o centro financeiro do país. Num raio de 300 km, é possível ter acesso a maior parte dos territórios tradicionais indígenas (MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO MÃOORI - *TE PUNI KOKIRI*, 2011).

Ao depreender leitura sobre os referenciais históricos a despeito dos Māori, aprende-se que os mesmos se deslocaram da Polinésia para a Nova Zelândia há mais de mil anos, sendo os pioneiros nas viagens oceânicas (HARAWIRA, 2005). Não existe nenhuma prova legítima de assentamento humano na Nova Zelândia antes dos Māori; por outro lado, indícios arqueológicos sugerem que ondas de migrações, responsáveis pelo povoamento daquelas ilhas, vieram para a Nova Zelândia do leste da Polinésia entre 1300 e 800 a.C. A tradição oral descreve a chegada de antepassados provenientes de *Hawaiki*, um lugar lendário localizado na parte tropical da Polinésia em grandes canoas (*Wakas*) que cruzavam os oceanos (EMBAIXADA DA NOVA ZELÂNDIA NO BRASIL, 2009).

Muito embora os últimos exploradores europeus se referissem aos indígenas encontrados na Nova Zelândia como “aborígenes”, “nativos” ou “neozelandeses”, a palavra Māori permaneceu como o termo usado na designação daquele povo, haja vista que a referida terminologia é, inclusive, usada por aquela nação quando da autodenominação. Os primeiros exploradores europeus foram *Abel Tasman*, com chegada em 1642 (a viagem realizada tinha por objetivo principal a descoberta da Austrália e, por seu feito, alguns lugares receberam seu nome como o mar da Tasmânia entre Austrália e NZ e um parque nacional da NZ); e o capitão *James*

Cook, em 1769 (foi um explorador, navegador e cartógrafo inglês, que recebeu por seus feitos a posição de capitão na Marinha Britânica por ter desbravado e estabelecido o primeiro contato europeu com a Austrália, Arquipélago do Havaí e NZ). Eles relataram encontros com aborígenes, descrevendo-os como uma raça de guerreiros ferozes e orgulhosos, que escravizavam ou devoravam seus adversários vencidos em guerras ou batalhas (IDEM, 2009).

Segundo dados do *Waitangi Treaty Grounds* (2008), os Māori de origem Polinésia ocuparam o arquipélago a partir do século XIV. Em 1642, o neerlandês *Abel Tasman*, atingindo a costa ocidental dessas ilhas, denominou-as "*Nova Zelândia*". Em 1769, *James Cook* batizou as IN e IS, suas duas principais ilhas. No início do século XIX, começou a catequização daquele povo por parte dos missionários católicos e protestantes britânicos contribuindo para a aceleração do processo de (des)tradicionalização cultural, ou seja, inclusão de uma tradição exógena ao contexto cultural endêmico indígena (*WAITANGI TREATY GROUNDS*, 2008).

A partir de 1838, o Reino Unido decidiu organizar a colonização da Nova Zelândia. Os britânicos impuseram sua soberania aos chefes, garantindo-lhes o usufruto das suas terras, momento em que o capitão *William Hobson* se tornou governador britânico, mais precisamente em 1841 (IDEM, 2008). No dia 05 de fevereiro de 1840, centenas de Māori e grande número de europeus se concentraram em frente à grande Casa (*Marae*), na cidade de *Waitangi*, para escutar e debater em inglês e na língua Māori, sobre o teor do Tratado de *Waitangi*<sup>8</sup>. Esse documento foi assinado nos dois idiomas, após inúmeras discussões no dia 06 de fevereiro de 1840, sendo constituído por 43 signatários e representantes da coroa britânica, da Confederação das Tribos da Nova Zelândia e de outras tribos indígenas (IDEM, 2008).

A constituição de 1852 conferiu à colônia considerável autonomia em face da coroa britânica. A descoberta do ouro (1861) e o regresso da paz (1870) proporcionaram prosperidade ao país. A economia, nessa fase, fundamentou-se nas maciças exportações de carne, lã e produtos lácteos para a Europa. Porém, com a

---

<sup>8</sup> Tratado de *Waitangi*: documento de aceitação geral, que possui apenas três artigos, sendo o primeiro garantidor da soberania da Rainha de Inglaterra sobre a Nova Zelândia; o segundo, garantidor aos representantes tribais da continuidade das respectivas chefias, bem como da manutenção de suas terras e tesouros. O terceiro artigo, e último, garante a todos os *Māori* os mesmos direitos que os colonos britânicos (*WAITANGI TREATY GROUNDS*, 2008).

recessão de 1880 e a instauração do sufrágio universal em 1889 favoreceu-se a ascensão ao poder do partido liberal (1891-1912), o que levou a uma clara democratização do sistema político por meio do desenvolvimento do sindicalismo e pela aplicação de uma legislação social avançada (IDEM, 2008).

Entretanto, por volta de 1862 a 1865, foi estabelecido o Tribunal da Terra Nativa, que tinha a finalidade de transferir terras de propriedade comunal Māori em título individual. Com a ação, sob título individual, a terra tornou-se disponível para ser vendida para o governo colonial ou para colonos através de vendas privativas. Como resultado, entre 1840 e 1890 os Māori perderam 95% de suas terras nativas, que totalizavam 270.000 km<sup>2</sup>. Após esse período, houve uma perda considerável e diminuição da capacidade de crescimento econômico dos Māori no país, bem como, de seu sustento familiar (IDEM, 2008).

Em 26 de setembro de 1907, a Nova Zelândia tornou-se nação autônoma dentro da comunidade britânica, obtendo a independência em 1947 (IDEM, 2008). Ao participar de combates durante Primeira Guerra Mundial, a Nova Zelândia sofreu perdas irreparáveis, que afetaram gravemente sua demografia e sua economia. Os neozelandeses, incluindo os Māori, participaram ativamente na Segunda Guerra Mundial no continente europeu. Com o fim do embate bélico, a Nova Zelândia tornou-se um parceiro integral dos Estados Unidos e Austrália na Ásia do Sudeste e Pacífico. Em fevereiro de 1990, a celebração do Tratado de Waitangi de 1840, foi a ocasião para renovar protestos dos Māori contra as disposições desse Tratado (CLARK, 1994).

O Tratado de *Waitangi* ainda hoje provoca conflitos entre os indígenas e os descendentes britânicos, uma vez que as versões em inglês e em Māori não são idênticas, causando, desse modo, dificuldades de interpretação. Além do mais, os indígenas entendem que a coroa inglesa não honrou por completo com seus compromissos firmados no Tratado. Os compromissos eram de garantir aos representantes tribais a continuidade das respectivas chefias, bem como a manutenção de suas terras e tesouros, e a garantia de que todos os Māori obtivessem os mesmos direitos que os colonos britânicos perante o Estado. Evidências disso foram as sucessivas disputas diante dos tribunais neozelandeses (WAITANGI TREATY GROUNDS, 2008).

A população não Māori geralmente discorda dessa visão, acreditando que os indígenas utilizam-se do Tratado tão somente para reclamar e obter privilégios

especiais. O que se percebe nos noticiários e imprensa local é que os Māori pleiteiam milhões de dólares em indenizações e um pedido público de desculpas. Tal fato leva a crer que o Tratado impulsionou uma relação dialética na tradicionalização, uma vez que, no primeiro momento, resguardou a alteridade Māori. Entretanto, no decorrer da história, impulsionou interferências negativas no modo de ser tradicional, que ocupou o lugar das determinações impostas pela sociedade não indígena. Mesmo após o Tratado, a colonização britânica, em detrimento dos autóctones locais, provocou algumas guerras com o povo Māori (1843-1847 e 1860-1870), motivadas pelas violações dos tratados celebrados sobre as propriedades indígenas (IDEM, 2008).

A estrutura política interna dos Māori é baseada no *Mana* (autoridade de controle, influência e prestígio na comunidade). Dentro da sua organização social, existiam três formas diferentes de *Mana* (como acontece na organização social indígena brasileira na figura do Cacique): uma adquirida com o nascimento, ou seja, representado por sua estrutura física, familiar e biológica; outra *Mana* própria, adquirida pelo mérito conquistado ao longo da vida; e a última, a *Mana* grupal que é caracterizada pela representação estabelecida diante da tribo (WHITFIELD, 2008).

Na organização social Māori, tradicionalmente os indivíduos vivem em *Whanau* (família extensa) que se reúne para formar as *Hapu* (clãs), os *Iwi* (tribo, porém, a palavra significa, literalmente, "osso", ou seja, estar na terra de seus mortos) e *Rohe* (território reconhecido). Os grupos maiores são os *Iwi*, que são liderados por *Rangatira* (chefes). Diz-se que um chefe importante possui uma grande *Mana* (autoridade indígena) e é considerado *Tapu* (sagrado). Como o povo Māori era caracterizado por ser uma tribo guerreira, os méritos sempre eram exaltados, assim como, todas as transgressões e os maus exemplos eram severamente punidos para não deixar máculas no grupo (IDEM, 2008).

A tradição Māori, como as demais tradições guerreiras, traz consigo regras de condutas severas, que se veem presentes em vários grupos sociais. Apesar de ainda existir simbolicamente a figura do *Mana* para representação ética entre os povos, o mesmo não possui autoridade civil diante da sociedade não indígena, devendo, portanto, salvaguardar as restrições legais impostas na atualidade. Para isso, existem seus representantes indígenas no Parlamento neozelandês jurisdicionando-os politicamente (IDEM, 2008).

Segundo relatos apontados por Whitfield (2008), a influência Māori predomina sobre o estilo de vida e cultura do país como um todo, influenciando diretamente na estrutura social, ética, consuetudinária, folclórica, artística e linguagem. Uma grande parte das crianças *Kiwi* (nascidas na Nova Zelândia), por exemplo, tem a possibilidade de aprender o idioma Māori. Muitas cidades neozelandesas são batizadas com nomes de origem íncola. Até hoje é possível constatar *in loco* a importância que a estrutura familiar exerce sobre a educação dos filhos indígenas na Nova Zelândia. Percebe-se que existe o respeito entre os mais velhos, tornando-se um aspecto diferenciador de conservação da tradição.

### 2.3 PATRIMÔNIO INDÍGENA MĀORI

Devido à forte presença de povos europeus em épocas coloniais, a cultura da NZ está repleta de suas interferências, sobremaneira daquelas de origem britânica e, de modo menos representativo, americana. Mesmo influenciada por culturas ocidentais, ainda assim a cultura Māori é uma vertente de grande valia na vida pública nacional.

Os neozelandeses têm formas particulares de autoidentificação, conservação e de relacionamento com seu patrimônio cultural. Conforme instruções da Carta Internacional sobre a Conservação e Restauro dos Monumentos e dos Sítios Arqueológicos (UNESCO, 2007), foram estabelecidos princípios como, por exemplo, o de que a conservação e o restauro dos monumentos devem recorrer a todas as ciências e a todas as técnicas que possam contribuir para o estudo e para a salvaguarda do patrimônio arquitetônico da NZ. Esses princípios balizam a conduta daqueles que se enquadram como proprietários e profissionais que estão envolvidos diretamente com os trabalhos de conservação e restauração desenvolvidos. A intenção é oferecer linhas de orientação para os chefes das comunidades, para as organizações e para os indivíduos preocupados com os assuntos pertinentes à conservação.

Dessa forma, apresenta-se, em seguida, um panorama do patrimônio cultural material e imaterial da IN da NZ, a fim de evidenciar a cultura Māori, como legado cultural. O país conta com uma diversidade latente, representada pelas nações que adotaram o país como moradia, o que o diferencia dos demais por sua relação direta do tradicional com o moderno.



#### a) Patrimônio Cultural Material

A IN da Nova Zelândia conserva um conjunto único de sítios antropológicos de valor patrimonial relacionado aos seus povos indígenas e não indígenas (paisagens e elementos, edifícios, estruturas e jardins, sítios arqueológicos, lugares sagrados e monumentos). O país partilha, assim, com o resto da humanidade, a responsabilidade na salvaguarda do seu patrimônio cultural para as gerações atual e futura.

O patrimônio cultural Māori encontra no núcleo familiar seu mais importante alicerce, além dos sítios arqueológicos, grupos e associações tribais. Desse modo, por estar tramado aos hábitos familiares, torna-se impossível separá-lo da identidade daqueles que zelam por sua permanência sem comprometer o bem-estar. O próprio Tratado de *Waitangi* (1840) reconheceu legalmente que os indígenas pudessem exercer suas responsabilidades sobre os seus tesouros, monumentos e lugares sagrados. Nesse sentido, tem-se que esta garantia sobrepor-se-á à propriedade legalmente convencional sempre quando se tratar do patrimônio cultural Māori (WHITFIELD, 2008).

Nesse cenário, a conservação dos sítios está vinculada às decisões tomadas pela própria comunidade indígena, visto que o conhecimento especial sobre os valores do patrimônio emana de guardiões escolhidos pela maioria. A conservação dos recursos naturais e culturais é condição primordial para os indígenas, uma vez que depende disso para atender as necessidades do presente, as responsabilidades de salvaguarda (preocupação com o tempo futuro) e os rituais relacionados aos antepassados (conservação da história ocorrida no passado). O que se percebe na IN é o comprometimento dos Māori para garantir que a tradição seja perpetuada aos seus descendentes, bem como, propagada aos milhares de visitantes que escolhem o país como destino turístico.

O *Marae* (centro de cultura indígena) simboliza por séculos o núcleo central da comunidade Māori, mesmo depois da chegada dos europeus à Ilha. O local tem se tornado centro de eventos e celebração de ocasiões especiais, como casamentos, reuniões e aniversários entre os Māori, estando aberto às pessoas interessadas em aprender e entender sobre a cultura indígena. Os próprios Māori vêm desenvolvendo esforços no sentido de viabilizar harmoniosamente a interação com seus visitantes, haja vista partir dessa relação importante troca cultural, como também o fomento da economia local (HARAWIRA, 2005).

A tradição Māori continua sendo transmitida principalmente pela tradição oral (experiência de vida), porém, através do entalhamento em madeira ganha um significado real para sua história e genealogia (*Wakapapa*). Sua maior expressão artística está na produção das canoas de guerra *Waka taua*, ricas em detalhes entalhados em madeira. Foram amplamente utilizadas pelos Māori durante a pesca, bem como, em conflitos ou guerras (IDEM, 2005).

Ainda utilizando a madeira, confeccionam o Totem *Nga Rakau* (feito de madeira nativa de tonalidade avermelhada chamada *Totara*). Trata-se de importante símbolo da cultura Māori, uma vez que cada Totem designa um tronco familiar indígena juntamente com seus traços culturais. Quanto maior o primor da escultura, maior o *status* familiar. Depois de esculpida, a madeira passa por um processo de enceramento com óleo de tubarão e pigmentos naturais característicos, além dos rituais religiosos de consagração Māori (WHITFIELD, 2008). No primeiro plano da FIGURA 8, tem-se um artesão Māori talhando um Totem *Nga Rakau* a fim de demonstrar as técnicas artesanais tradicionais aos turistas que visitam um Parque turístico em Rotorua-NZ.

Quando os Māori não usam a madeira para o artesanato, utilizam algumas rochas (*Greenstone* ou *Hard Nephrite Jade*) para a confecção de colares, brincos e amuletos (*Hei Tiki*). Esses adereços, confeccionados e utilizados pelas próprias mulheres indígenas, estimulam a fertilidade, ressaltam o charme, e, segundo eles, servem como um “talismã”, ajudando no nascimento com saúde de seus descendentes (IDEM, 2008). As peças demonstradas na FIGURA 9 estão em exposição no Museu da cidade de *Auckland*. Entretanto, podem ser compradas em lojas e feiras artesanais por toda a Ilha Norte da NZ.



FIGURA 8: *NGA RAKAU* (TOTEM DE MADEIRA)  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 9: *HEI TIKI* – ARTESANATO MĀORI

Na tradição Māori, destacam-se ainda a indumentária (*Harakeke*), os trajes confeccionados com mais de 60 tipos de fibras vegetais, os quais são utilizados principalmente em rituais e cerimônias especiais. A indumentária em destaque no centro da FIGURA 10 está em exposição no Parque *Te Puia – Rotorua*. À esquerda, tem-se um traje feminino e, à direita, um traje masculino. Ambos confeccionados com fibras vegetais. A FIGURA 11 ilustra o *Kete* e *Korowai* (bolsas e cestarias), produzidas com a finalidade de auxiliar no transporte de objetos pessoais e utensílios domésticos em cerimônias especiais (WHITFIELD, 2008). As peças ilustradas na FIGURA 11 são confeccionadas por mulheres Māori dentro do Parque *Te Puia – Rotorua* para fins expositivos e comerciais. A matéria-prima deriva de fontes vegetais.



FIGURA 10: HARAKEKE (VESTIMENTAS)  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 11: KETE E KOROWAI (BOLSAS E CESTARIAS)

Além das características da arquitetura, indumentária e artesanato, o povo Māori desfruta de mais uma forma de expressão artística bastante peculiar que é a de produzir tatuagens, principalmente no rosto (*Moko*). Para algumas culturas, as mãos, o rosto e o pescoço estão fora da pintura corporal (o que não acontece, por exemplo, com a cultura Kadiwéu). Para o povo Māori, as tatuagens significam *status* e poder e contam a história da família e sua tribo. As pessoas das tribos Māori são geralmente tatuadas durante a puberdade. As mulheres são tatuadas no queixo como demonstrado na FIGURA 12 à esquerda e os homens no rosto e braços como ilustrado na FIGURA 12 à direita.

Para os Māori, quanto mais nobre é o homem, mais coberto estará seu rosto. A tatuagem evidencia *status* dentro da tribo ou do clã. Desse modo, a posição social é dada também pela tatuagem, levando-se em conta o fato de que as tatuagens

eram utilizadas em guerras como se fizessem parte do arsenal bélico. Quando vencedores nas guerras cortavam a cabeça do inimigo, colocando-a em urnas sagradas. No século XIX, as cabeças decapitadas e tatuadas dos guerreiros Māori tornaram-se objetos cobiçados por colecionadores europeus. Começou, então, o tráfico dessas cabeças, sendo que os próprios Māori passaram a trocá-las por armas de fogo (CLARK, 1994).

Atualmente, as tatuagens faciais dão espaço para as pinturas faciais que servem de base referencial à tradição. As pinturas são mais praticadas do que as tatuagens faciais em detrimento das transformações naturais da cultura como demonstrado na FIGURA 13.



FIGURA 12: TATUAGEM FEMININA E MASCULINA (1917)

FIGURA 13: PINTURA FACIAL

FONTE: Disponível em [www.gettyimages.com](http://www.gettyimages.com) (Acesso em 28.07.2011 às 21h11)

A tradição Māori, mesmo passando por diversas interferências exógenas ao seu contexto endêmico, conserva até hoje o conhecimento nativo sobre sua arquitetura, bem como os símbolos que as diferenciam dos demais acervos e contextos etnográficos indígenas. Numa tentativa de tradicionalização permanente, visto *in loco*, por meio do seu patrimônio artístico e cultural nacional, são detentores de grande habilidade de transformar cenários atuais (composto por meio da replicação de suas casas tradicionais, centros religiosos, artes e artefatos utilitários utilizados no passado) em contextos vividos por seus ancestrais.

Independentemente de as ações dos Māori serem focadas *a priori* na comercialização promovida pelo turismo, milhares de turistas visitam o país direta e indiretamente motivados pelo conhecimento da cultura indígena. Trata-se de ações que desencadeiam sua alteridade e respeito pelas demais nacionalidades que vivem na Nova Zelândia. Além disso, a conservação e replicação dos monumentos

tradicionais são fundamentais para as futuras gerações, tanto indígenas como não indígenas.

#### b) Patrimônio Cultural Imaterial

A tradição Māori, assim como a maioria dos povos indígenas, utiliza a oralidade com significado especial, ou seja, a palavra dita por um indígena possui um valor inestimável que estabelece significado moral, de compromisso e obrigação, existindo para isso severas punições para aqueles que quebram seus acordos verbais. Essa mentalidade, colocada em prática com mais rigor no passado, foi fundamental para a educação e a formação das crianças e jovens das tribos, que aprendiam os valores que seriam levados para o resto da vida. A realidade atual valoriza ainda os princípios morais advindos da formação familiar, entretanto, com as interferências sociais, provoca alterações diretas nos hábitos e costumes tradicionais, ou seja, de nada adianta ter somente o compromisso verbal. É preciso, além disso, ter o valor jurídico (CLARK, 1994).

No cerne do contexto tradicional Māori, onde a concepção de união é cultivada desde o nascimento, a família exerce um papel preponderante para estabelecer hierarquia e os princípios morais. O patriarca da família exerce o papel de ancião e conduz a família inteira de acordo com as decisões tomadas no *Marae*. Os anciãos da tribo, que mantêm nas pessoas a liderança dos assuntos da tribo, têm por meio da extensão familiar uma estrutura coesa e sólida que permite que a tradição Māori perdure até os dias de hoje. A comunidade Māori, ou dentre suas denominações “o povo da Ilha” (*Tangata whenua*), é organizada em subtribos (*Hapu*) cujas dinâmicas espaciais são baseadas na família extensa e passadas entre as gerações (IDEM, 1994)

A tradição permanece fortalecida e possui ainda um forte protocolo evidenciado nos cerimoniais como os de funeral (*Tangi*), reuniões (*Hui*) e exposições abertas. Nos funerais, o corpo (*Tupapaku*) não fica sozinho e é velado dentro do *Marae*, onde permanecerá com a família até o enterro. As figuras esculpidas ao longo das paredes internas do *Whare* representam os antepassados do *Marae* local, bem como aqueles de outras tribos. O “*Urupá*” (cemitério) é geralmente dentro do complexo *Marae* e essa área é particularmente *Tapu* (sagrado). Ao sair do Urupá, o *Tapu* pode ser removido pela lavagem das mãos em água. Para essa finalidade, um recipiente de água pode ser encontrado fora do portão do Urupá (CLARK, 1994).



Da mesma forma que é dado um valor especial aos rituais fúnebres, os jogos tradicionais estão presentes no cotidiano familiar através da realização do *Kapa Haka* (significando *Kapa* “ranking” ou “linha” e *Haka* refere-se a uma dança Māori). O objetivo é desenvolver, por meio de brincadeiras e jogos simbólicos, a agilidade, flexibilidade, coragem e destreza nas crianças (WHITFIELD, 2008).

Já a dança típica, executada principalmente pelos homens Māori, é o *Haka* preparatória para a luta de jovens guerreiros contra inimigos imaginários. Trata-se de uma dança em que se nota a elasticidade corporal simultaneamente com a tradicional careta, expondo toda a língua, com a intenção de intimidar o “inimigo”. Na FIGURA 14 apresenta-se a execução da *Haka*, tanto feminina quanto a masculina. Os dançarinos fazem movimentos corporais concomitantes com as caretas típicas Māori. A dança demonstrada na FIGURA 14 foi executada em um Parque Turístico em Waitangi-NZ.

Além disso, existe outra dança tradicional, a *Poi Dance*, executada pelas mulheres Māori, utilizando duas bolas de junco, uma em cada mão, realizando movimentos circulares. Possui um ritmo específico e também é utilizada para medir o grau de reflexo e coordenação motora da indígena (IDEM, 2008). Na FIGURA 15 retrata-se a execução da *Poi Dance* executada exclusivamente pelas mulheres Māori em um Parque Turístico em Rotorua-NZ. As indígenas faziam movimentos corporais concomitantes à habilidade de girar as bolas de junco de forma circular nas duas mãos simultaneamente.



FIGURA 14: *HAKA*  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 15: *POI DANCE*

Outro item importante na cultura imaterial é o ritual de demonstrar a força física e espiritual do povo Māori. Essa destreza se dá por meio do cumprimento tradicional, conhecido como *Hongi*, onde duas pessoas tocam a testa e o nariz ao mesmo tempo. A testa representa a força, e o nariz, a sutileza e a bondade. Além disso, os Māori emanam respeito espiritual pela terra e pelas tradições do seu povo. Outro exemplo disso é a manifestação musical. A população indígena encontra nas canções um meio eficaz de exprimir a fé e a tradições. A cultura Māori tem por princípio valores sociais e espirituais como a religião e o conhecimento dos antepassados (WHITFIELD, 2008).

Assim como caracterizado pelo patrimônio material, os valores atribuídos ao patrimônio imaterial indígena dos Māori são expressões de vida e tradições que a comunidade como um todo manifesta por meio de suas representações advindas dos ancestrais e passam os conhecimentos as atuais gerações. O patrimônio intangível, ou imaterial, é uma fonte de identidade que carrega a sua própria história que a faz diferenciar dos demais povos e etnias existentes. Assim, percebendo a importância de conservar esse patrimônio detentor da sabedoria ancestral, os grupos indígenas juntamente com os representantes da sociedade civil organizada, vêm buscando a (re)tradicionalização para desenvolver ações conjuntas para a promoção e preservação dos saberes, expressões idiomáticas, lugares, eventos e celebrações tradicionais indígenas Māori (IDEM, 2008).

Com relação às artes, danças, brincadeiras, tatuagens e jogos, a cultura Māori vive um constante processo de revitalização. É possível perceber que os grupos indígenas organizados vivenciam essa experiência não mais como algo antigo. Porém, conservam essa tradição a fim de divulgar e perpetuar sua cultura aos visitantes e turistas internacionais. Os Māori priorizam a conservação dos traços culturais tradicionais para composição da estrutura socioeconômica e cultural vivida por eles, ou seja, a sua constante (re)tradicionalização.

## **CAPÍTULO IV - PROTEÇÃO LEGAL ÀS TRADIÇÕES INDÍGENAS BRASILEIRAS E NEOZELANDESAS**

O quarto capítulo apresenta discussões relacionadas à “proteção” legal do patrimônio cultural indígena atribuída pelas políticas historicamente adotadas, bem como, pelos órgãos oficiais representativos destas. Primeiramente, são apresentadas as situações de “proteção” aos indígenas brasileiros e, na sequência, aos indígenas neozelandeses. Além disso, ao final da discussão, busca-se elucidar as similaridades e diferenciações das medidas de proteção adotadas nos diferentes países no que tange às tradicionalizações e às territorialidades indígenas. O presente capítulo vem ao encontro da discussão teórica apresentada nos capítulos I e II, bem como da abordagem contextual no Capítulo III, sobre territórios e tradições dos povos indígenas Kadiwéu e Māori.

### **1 ÓRGÃOS, LEGISLAÇÃO E CONTEXTO CULTURAL NO BRASIL**

A República Federativa do Brasil é um Estado democrático de direito, nos termos do que proclama o artigo 1º da Constituição Federal (CF). Constituída por um sistema de governança presidencialista, no qual o presidente da república é o chefe de governo e de Estado. Como chefe de Estado, é quem escolhe os gerenciadores dos 24 ministérios, oito secretarias da presidência e seis órgãos complementares. Juridicamente, o presidencialismo caracteriza-se pela separação dos poderes Legislativo, Judiciário e Executivo. O sistema presidencialista difere do parlamentarismo (como acontece no caso da Nova Zelândia) pelas origens distintas dos poderes executivos e legislativos. No parlamentarismo, o executivo surge da conexão de forças entre os partidos eleitos para o parlamento. No presidencialismo, o executivo deriva da eleição direta do presidente pelo povo.

A administração e o controle do território brasileiro são divididos em estados, municípios, distritos, regiões e complexos regionais. O Brasil possui 26 estados, incluindo o Distrito Federal, que abriga a capital do país, a cidade de Brasília (centro



político e administrativo do poder executivo, legislativo e judiciário). A delimitação dos territórios surgiu a partir do final do século XIX, e as mais recentes aconteceram em 1977, com o surgimento do estado de Mato Grosso do Sul, e em 1988, na divisão do estado de Goiás, e a criação do estado de Tocantins. Cada estado possui liberdade de criar leis autônomas, porém, subordinadas à Constituição Federal Brasileira (GODOY, 2010).

O voto no Brasil é facultativo para cidadãos entre 16 anos e 18 anos (incompletos) e acima de 70 anos. Já para cidadãos acima de 18 anos, o voto é obrigatório. Os mandatos de presidente da república, governador de estado, prefeitos, vereadores, deputados federais, deputados estaduais são de quatro anos. Já os mandatos de senador são de oito anos. As vagas existentes são proporcionais ao tamanho de cada localidade. Com o Código Eleitoral de 1932, surgiu o voto secreto para homens e mulheres. O cenário político brasileiro é marcado historicamente pela corrupção em diversos momentos. Desde 1995, é publicado o relatório anual Índice de Percepção de Corrupção (IPC), que ordena os países do mundo de acordo com o grau em que a corrupção é percebida a partir de funcionários públicos e políticos. O Brasil, no ano de 2010, ficou em 69º lugar entre os menos corruptos (*TRANSPARENCY INTERNATIONAL, 2011*).

A legislação eleitoral brasileira e a CF, promulgada em 1988, permitem a existência de vários partidos políticos no país, o que não ocorria durante a ditadura militar (1964-1985). Na época do Regime Militar, a Lei Falcão (Lei nº 6.339 de 01 de Julho de 1976) estabeleceu a existência de apenas duas legendas, ou seja, um sistema bipartidário: Aliança Renovadora Nacional (ARENA) e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Enquanto a ARENA reunia os políticos favoráveis ao regime militar, o MDB reunia a oposição, embora controlada (GODOY, 2010).

O sistema bipartidário deixou de existir desde o início da década de 1980, com a renovação do sistema democrático e a existência de vários partidos políticos. Os principais partidos que se destacam na atualidade são: Partido Democrático Trabalhista (PDT); Partido Comunista do Brasil (PC do B); Democratas (DEM) - antigo Partido da Frente Liberal (PFL); Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB); Partido Popular Socialista (PPS); Partido da Social-Democracia Brasileira (PSDB); Partido Socialista Brasileiro (PSB); Partido dos Trabalhadores (PT); Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (PSTU); Partido Verde (PV); Partido

Trabalhista Brasileiro (PTB); Partido Comunista Brasileiro (PCB) e Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) - (IDEM, 2010).

As principais diretrizes de governo da presidência da república são de expandir e fortalecer a democracia política, econômica e social, dando continuidade à reforma do Estado e preservando a autonomia dos poderes constituídos, além da irrestrita liberdade de imprensa, de expressão, da liberdade religiosa e cultural, do aprofundamento do respeito aos direitos humanos e do incentivo à participação popular (REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 2011). Nesse contexto, configura-se a atual gestão pública do país, com mudança significativas nas formas de gestão, inclusive com a eleição, em 2010, da primeira mulher para assumir o cargo de presidente da república do país.

Ao contexto que jurisdiciona a legislação brasileira sobre a questão indígena, o cargo de Presidente da República confere ainda o dever de decretar a estrutura administrativa da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão responsável pelo acompanhamento dos povos indígenas brasileiros e fiscalização dos territórios tradicionais. Para tanto, a FUNAI está subordinada à Presidência da República através do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão e do Ministério da Justiça (IDEM, 2011).

A FUNAI, criada pela Lei 5.731, de 05 de janeiro de 1967, entidade com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, é o órgão federal responsável pelo estabelecimento e pela execução da política indigenista brasileira, em cumprimento ao que determina a CF e o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973). A missão da Fundação é coordenar o processo de formulação e implementação da política indigenista do Estado brasileiro, instituindo mecanismos efetivos de controle social e de gestão participativa, visando à proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas (FUNAI, 2011).

Antes da criação da FUNAI, as políticas indigenistas eram tratadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) - Decreto-Lei nº 8.072, de 20 de junho de 1910. O órgão buscou, através da visão de Marechal Rondon<sup>9</sup>, a transformação dos índios

---

9 Candido Mariano da Silva Rondon, mais conhecido como Marechal Rondon, foi militar e sertanista brasileiro. Teve origem indígena por parte de seus bisavós maternos (Bororo e Terena) e bisavó paterna (Guaná). Cumpriu a missão de abrir caminhos, desbravando terras, lançando linhas telegráficas, fazendo mapeamentos do terreno e, principalmente, estabelecendo relações cordiais com os indígenas. Em 1907, no posto de major do Corpo de Engenheiros Militares, foi nomeado chefe da comissão que deveria construir a linha telegráfica de Cuiabá a Santo Antonio do Madeira, a primeira a alcançar a região Amazônica, e que foi denominada Comissão Rondon. Seus trabalhos desenvolveram-se de 1907 a 1915. Nessa mesma época, estava sendo construída a ferrovia Madeira-Mamoré, que junto com o desbravamento e a integração telegráfica de Rondon, ajudou a ocupar a região do atual estado de Rondônia. Realizou expedições com a Comissão Rondon, com o objetivo de explorar a região Amazônica. Em 1910, organizou e passou a dirigir o Serviço

em populações laboriosas e úteis à comunidade. Na época, não se concebia a ideia de que os indígenas pudessem ser ociosos e de que deveriam ser utilizados como mão de obra barata. Num primeiro momento, Rondon queria que o órgão exercesse apenas a função de pacificador entre as tribos hostis ou simplesmente arredias, com o intuito de garantir uma ocupação tranquila nas zonas periféricas, ou seja, contribuir para a reconfiguração e distribuição territorial que hoje são caracterizadas pelas áreas urbanas (DUTRA, 1996).

Com a criação do SPI, o Estado brasileiro passou a ter um organismo específico para executar sua política frente às populações indígenas do país. Uma das principais medidas do SPI foi instalar em 1915 a 5ª Inspetoria Regional na cidade de Campo Grande (hoje, capital de Mato Grosso do Sul), objetivando atender ao grande número de indígenas habitantes no estado que viviam espalhados pelos ervais, sem residência fixa (IDEM, 1996).

A situação histórica imposta pelo contato entre os indígenas e os não indígenas, a partir daquela época, induziu a imposição de regras de acesso e a posse territorial por parte do Estado brasileiro, alheias às especificidades da territorialidade dos índios. Provocou consequências significativas na organização espacial indígena, em suas elaborações culturais e no gerenciamento das políticas de relacionamento interétnico (OLIVEIRA, 1998). Ou seja, fica mais uma vez evidente que a imposição estabelecida pelo Estado contribuiu decisivamente para o processo de descaracterização indígena, marcada pelo constrangimento da tentativa de territorializar as comunidades existentes, segregando-as em espaços limitados e em fronteiras fixas.

As fronteiras fixas ficam entendidas na formação de aldeias indígenas com o objetivo de controle e de exercício de poder. O “capitão” é a autoridade reconhecida pelo órgão tutelar como mediador entre a comunidade indígena e o Estado. A figura do capitão e do vice-capitão foi introduzida pelo SPI e passou a representar as comunidades indígenas diante da sociedade nacional (OLIVEIRA, 1998). Ainda hoje seu poder exerce a função de representação política perante o Estado, onde existe um processo eleitoral no qual este é escolhido pelo povo indígena, com mandato de quatro anos para os eleitos. A eleição tem amparo legal no Artigo 231 da CF, que reconhece as organizações indígenas legitimadas por eles próprios, afastando

---

de Proteção aos Índios e, de maio de 1913 a maio de 1914, realizou mais uma expedição, em conjunto com o ex-presidente dos Estados Unidos da América, Theodore Roosevelt (RIBEIRO, 1980).

definitivamente os pseudolíderes cooptados e impostos a legitimar as políticas públicas impostas.

O fim da autoridade exacerbada do SPI sobre as comunidades indígenas, que restringiu a estas apenas o usufruto dos territórios, aconteceu em 1967. O Ministro do Interior da época, General Albuquerque Lima, nomeou uma comissão para investigar as denúncias contra o SPI. Estas foram confirmadas e provadas através do Relatório Figueiredo (5.115 páginas em 20 volumes), que documentava as centenas de atrocidades e violências provocadas aos indígenas, inclusive a introdução deliberada da varíola, da gripe, da tuberculose e do sarampo entre tribos indígenas. O general, que representava na época um setor nacionalista nas forças armadas, extinguiu o SPI e criou uma comissão para estruturar um órgão que o substituísse, fundando FUNAI no mesmo ano (IDEM, 1998).

A FUNAI, ao longo de seus 40 anos de concepção, passou por diversas e significativas reformas administrativas, sendo que até hoje está em processo de reestruturação, a fim de fazer valer as determinações da CF para adequar suas ações de forma a atender melhor as necessidades e aspirações das populações indígenas. Existe um caminho longo para adequar os verdadeiros anseios das comunidades indígenas, mesmo que contraditórios, aos que foram determinados pela legislação vigente.

A contradição, em parte, deve-se ao fato de que o país possui uma vasta diversidade indígena em termos étnicos e linguísticos, estando entre as maiores do mundo, superando países como Estados Unidos, Austrália e Nova Zelândia. São mais de 55 grupos de indígenas isolados, sobre os quais ainda não há informações objetivas. Existem mais de 180 línguas identificadas e faladas pelos membros dessas sociedades, as quais pertencem a mais de 30 famílias linguísticas diferentes (FUNAI, 2011). Das 582 terras indígenas legalizadas, 405 localizam-se na Amazônia Legal e correspondem a 98,61% das terras indígenas já demarcadas oficialmente no país. Nessa mesma região, reside cerca de 60% do total da população indígena. De acordo com os dados apresentados, resta, portanto, apenas 1,39% das terras demarcadas para os demais 40% da população indígena, com destaque especial para o estado de Mato Grosso do Sul, com concentração superior a 60 mil indígenas (BRAND, 2007).

A complexidade e diversidade cultural das comunidades existentes são elementares para compreensão da alteridade de cada grupo. Dessa forma, a

aplicabilidade da lei, prevendo direitos e deveres, deveria ser de forma diferenciada para cada comunidade. Porém, a grande dimensão territorial indígena e sua fragmentação por todo país inviabiliza aplicações legais pontuais. Assim, a atual distribuição territorial da população indígena configura-se pelo processo de demarcação, que busca apontar os limites tradicionalmente ocupados e, com isso, facilitar a autonomia da União para jurisdicioná-los.

É dever da União, segundo o que determina o *caput* do Artigo 231 da CF, a demarcação das terras indígenas, buscando: a) resgatar uma dívida histórica com os primeiros habitantes destas terras; b) propiciar as condições fundamentais para a sobrevivência física e cultural desses povos; e c) preservar a diversidade cultural brasileira. A justificativa de se demarcarem os territórios foi a forma encontrada para garantir os direitos dos indígenas sobre uma determinada área, onde o poder público terá a atribuição de identificá-la e delimitá-la, de realizar a demarcação física dos seus limites, de registrá-la em cartórios de registro de imóveis e de protegê-la. Portanto, a terra não pode estar dissociada da questão territorial, dando a ela a função relevante de representar a manutenção econômica, ambiental, política, física e cultural.

A configuração instalada sobre as reformulações legislativas definidas para garantir a proteção do indígena no território nacional deu-se tanto por meio da CF como também pelas recomendações previstas no Estatuto do Índio. As ações efetivas, implantadas através das políticas nacionais, viabilizaram as modificações necessárias sobre as concepções ideológicas vigentes, na medida em que reconheceram a permanente diversidade e especificidade cultural das comunidades indígenas, bem como, legitimaram qualquer processo judicial movido por eles através do Ministério Público, que são responsáveis para defendê-los judicialmente.

Com o passar do tempo, os indígenas puderam encontrar na legislação fundamentos para garantir seus direitos sobre os territórios que ocupavam. A tendência geral foi o contínuo avanço sobre seus territórios e, por fim, a expulsão. Os direitos patrimoniais dos indígenas incorporados à sociedade brasileira em expansão foram marginalizados logo após a promulgação da Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601 de 1850). Nesse fato, predominou a ideia de que as "terras de índios", isto é, sesmarias e terras de aldeias, que não estivessem efetivamente ocupadas deveriam ser consideradas devolutas, retornando ao domínio público (TOMMASINO, 2000).

A nova conjuntura criada pela Lei de Terras, seu regulamento e leis complementares, foi particularmente danosa ao patrimônio territorial indígena. Isso não apenas porque as decisões oficiais foram arbitrárias e contrárias aos interesses indígenas, mas, especialmente, porque a nova legislação foi incapaz de restringir as invasões criminosas que continuaram a ocorrer diante da nova legislação (IDEM, 2000).

O caráter condicional dos lotes reservados aos remanescentes dos indígenas demonstra que a administração pública do passado parecia acreditar na exumação física dos índios ou, na melhor das hipóteses, de sobreviventes trabalhadores sem terra. A possibilidade de os indígenas manterem o domínio sobre os lotes era ínfima, não apenas porque as condições de produção e de trabalho tinham sido repentinamente modificadas, mas também porque dificilmente eles poderiam fazer face às invasões que caracterizavam as regiões expostas à expansão da fronteira agrícola (IDEM, 2000).

A CF, assim como no Estatuto do Índio, apresenta informações importantes de como se configuram as Terras Indígenas. Na CF, com o Art. 17, Título III – Das Terras Indígenas – Capítulo I – Das Disposições Gerais, reconhece as terras indígenas da seguinte forma:

Art. 17 – Reputam-se terras indígenas:

I – as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os Art. 4º, VI, e 198 da Constituição;

[...] III – as terras de domínio das comunidades indígenas ou silvícolas.

A Constituição Federal, no seu Art. 4º, IV, inclui as terras ocupadas pelos silvícolas entre os bens da União e no seu Art. 198, declara que as terras habitadas por estes, são inalienáveis nos termos que a lei federal determina a eles cabendo a posse permanente e o reconhecimento do direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

Já no Estatuto do Índio, com os Artigos 26 a 30, distinguem-se as terras indígenas de posse imemorial das áreas reservadas. Assim, apresenta-se:

Art. 26 – A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais.

Parágrafo único. As áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial das tribos indígenas, podendo

organizar-se sob uma das seguintes formas: reserva indígena; parque indígena; colônia agrícola indígena; território federal indígena.

Art. 27 – Reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência.

Art. 28 – Parque indígena é a área contida em terra na posse de índios, cujo grau de integração permite assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região.

Art. 29 – Colônia agrícola indígena é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional.

Art. 30 – Território federal indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios.

Vale destacar que o entendimento estabelecido pela Constituição sobre as “terras tradicionalmente ocupadas” tem um caráter fluído, que designa, a fim de estabelecer critérios jurídicos, o conceito de território delimitado. A concepção de território pelo Estado limita-se aos aspectos físicos, ou seja, extensão territorial, espaço de subsistência e de exploração limitada. Já na concepção das tradições indígenas, o território assume de forma prioritária seu poder simbólico, ou seja, espaço de representação cultural.

Contudo, uma das argumentações de defesa para o controle dos territórios pelo Estado é que se promova, em linhas gerais, a conservação do vasto patrimônio biológico e do conhecimento milenar detido pelas populações indígenas. Exemplo dessa proteção são as comunidades indígenas da Amazônia, que conhecem mais de 1.300 plantas portadoras de princípios ativos medicinais conhecidos pela tradição passada pelos ancestrais, sendo que, atualmente, pelo menos 90 delas já são utilizadas comercialmente. Quase 25% dos medicamentos utilizados nos Estados Unidos possuem substâncias ativas derivadas de plantas nativas das florestas tropicais. Tais justificativas refletem não só o ponto de vista de sua riqueza biológica, mas também dos recursos culturais (FUNAI, 2011).

Apenas com o controle territorial indígena, não se solucionam os problemas enfrentados pelas comunidades. São necessárias diversas ações, a fim de prevenir e sanar as situações de exploração econômica indiscriminada e a reintegração de posse de territórios. É preciso, além disso, garantir a conservação dos bens culturais e a valorização da identidade étnica, aliado à necessidade de assegurar para cada etnia um processo próprio de desenvolvimento, adequado à realidade e ao anseio desse povo.

Focando nas ações fomentadas no estado de Mato Grosso do Sul, tem-se como entidades constituídas e voltadas aos povos indígenas: unidades regionais da FUNAI, distribuídas nos municípios de Campo Grande, Dourados e Amambai; Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)<sup>10</sup>, em Campo Grande; Conselho Indigenista Missionário (CIMI)<sup>11</sup> em Campo Grande; Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)<sup>12</sup>, com representantes indígenas locais; Rede de Saberes<sup>13</sup>, com sede em Campo Grande; Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA-MS)<sup>14</sup>, sediado em Campo Grande; Ministério Público (MP)<sup>15</sup>; Secretaria de

---

<sup>10</sup> A FUNASA, instituída pelo Decreto nº 100, de 16 de abril de 1991, resultou da incorporação da Superintendência de Campanhas de Saúde Pública (SUCAM) e da Fundação Serviços de Saúde Pública (FSESP). Absorveu, também, atividades das extintas Secretarias Nacionais de Ações Básicas de Saúde (SNABS) e de Programas Especiais de Saúde (SNPES), do Ministério da Saúde, além daquelas relacionadas à área de informática do SUS, até então desenvolvidas pela Empresa de Processamento de Dados da Previdência Social (DATAPREV). A missão institucional da FUNASA compreende duas vertentes principais que vão se desenvolver mediante a elaboração de planos estratégicos nos segmentos de Saneamento Ambiental e de atenção integral à Saúde Indígena. É gestora do Subsistema de Saúde Indígena, na estrutura do Sistema Único de Saúde (SUS) (FUNASA, 2008).

<sup>11</sup> O CIMI visa, a partir de sua atuação, estabelecer alianças com setores da sociedade civil, organizações latino-americanas, grupos e entidades de solidariedade e cooperação internacional, no sentido de assegurar aos povos indígenas as condições para a conquista de sua autonomia (CIMI, 2010).

<sup>12</sup> Constituída sob Decreto de 22 de março de 2006, a ela compete: propor diretrizes, instrumentos, normas e prioridades da política nacional indigenista, bem como estratégias de acompanhamento, monitoramento e avaliação das ações desenvolvidas pelos órgãos da administração pública federal, relacionadas com a área indigenista (COMISSÃO NACIONAL DE POLITICA INDIGENISTA, 2010).

<sup>13</sup> Programa voltado para estimular a permanência do indígena na educação superior, ampliando o apoio ao fortalecimento da articulação entre os acadêmicos índios das diversas Instituições de Ensino Superior (IES) e destas com suas comunidades, lideranças e organizações. Além disso, busca novas alternativas para os acadêmicos egressos, tendo em vista a sua inserção profissional no contexto regional. É gerido pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), além da participação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Recebe apoio financeiro da Fundação Ford (REDE DE SABERES, 2010).

<sup>14</sup> Dentre as diretrizes previstas pelo órgão, o INCRA implementa a Reforma Agrária pela destinação das terras públicas, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades tradicionais e quilombolas e gerencia a estrutura fundiária nacional pelo conhecimento da malha fundiária mediante o cadastramento e certificação dos imóveis rurais, contribuindo para as políticas de inclusão social e desenvolvimento sustentável (INCRA, 2010).

<sup>15</sup> O Ministério Público é instituição permanente, essencial à função jurisdicional do Estado, incumbindo-lhe a defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis (art. 127, CF). As funções institucionais do Ministério Público são manter a ordem democrática, garantindo o exercício dos direitos sociais e constitucionais, bem como a segurança, a liberdade, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade social e a justiça (MINISTÉRIO PÚBLICO, 2010).



Trabalho de Assistência Social e Economia Solidária (SETASS)<sup>16</sup>; Conselho Estadual de Direitos do Índio (CEDIN)<sup>17</sup>; entre as organizações não governamentais e associações de classe.

Além dos órgãos públicos oficiais de apoio na discussão das políticas públicas estaduais, existe o envolvimento determinante de Instituições de Ensino Superior (IES). Elas fomentam pesquisas científicas e ações extensionistas, a fim de possibilitar um diagnóstico da realidade vivida pelas comunidades indígenas no estado, com algumas ações de intervenção nas aldeias existentes. Para exemplificar, existem quatro IES que se destacam no contexto estadual:

a) Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), por meio do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI) - criado em 1995 -, com o objetivo de se constituir um espaço de discussão dos problemas e questões indígenas, busca articular a pesquisa com ações de apoio às demandas indígenas, com especial ênfase na discussão e participação na implementação de políticas públicas de atendimento em Mato Grosso do Sul. Participa como membro do Programa Rede de Saberes cujo objetivo é dar continuidade às ações de apoio aos alunos indígenas em sua trajetória acadêmica nas universidades de todo o estado. Ele amplia o apoio ao fortalecimento da articulação entre os acadêmicos indígenas das diversas IES e destas com suas comunidades, lideranças e organizações. Além disso, procura novas alternativas para os acadêmicos egressos, tendo em vista a sua inserção profissional no contexto regional;

b) Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), que criou, em 2001, o Curso Normal Superior para atender de forma específica aos professores indígenas das etnias Terena e Kadiwéu e, desde o ano de 2003, também com os Guarani-Kaiowá, além de possuir uma política de cotas e de bolsas para os alunos indígenas. Existem ainda Grupos de Pesquisa consolidados que discutem há anos

---

<sup>16</sup> A SETASS visa desenvolver ações voltadas para as políticas públicas de assistência social, defesa do consumidor, de trabalho, de cidadania, buscando exercer seu papel de forma articulada com as demais políticas públicas, no âmbito Federal, Estadual e Municipal e Sociedade Civil (GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL, 2010).

<sup>17</sup> O CEDIN é um órgão colegiado de deliberação coletiva, vinculado à Secretaria de Estado de Trabalho e Assistência Social (SETAS). Tem por finalidade promover, em âmbito estadual, as políticas que visem a garantir o respeito aos direitos dos povos indígenas, bem como a sua inserção social e a defesa de seus interesses (CEDIN, 2010).

as interferências provocadas nos territórios indígenas do estado. Além disso, está vinculada ao Programa Rede de Saberes;

c) Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que, em conjunto com a UCDB, iniciou, no ano de 2006, um curso de licenciatura para atender as demandas específicas dos índios Guarani-Kaiowá, no que se refere à formação de professores. A IES também participa do *Programa Rede de Saberes*;

d) Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN), que, desde 1999, em conjunto com a FUNAI, assinou um convênio de cooperação interinstitucional técnico-científico e cultural entre as partes para a realização de programas educacionais, ações e projetos de formação, extensão, estudos e pesquisas nas áreas do conhecimento junto às comunidades indígenas de Mato Grosso do Sul. Com a parceria, houve a implantação do Núcleo de Atividades Múltiplas (NAM) nas Aldeias Jaguapirú e Bororó, na Reserva Indígena de Dourados (RID). Através do convênio, foi criado o Programa de Apoio ao Estudante Indígena (PAEI), que beneficia com bolsas de estudos todos os estudantes indígenas aprovados em Processo Seletivo e matriculados em cursos de graduação. Do montante de recursos necessários, a UNIGRAN garante ao aluno bolsa de 50% do valor do curso, ficando o restante sob a responsabilidade da FUNAI. Desde 2001, a IES vem oferecendo diariamente subsídios para que as comunidades indígenas possam revitalizar suas raízes culturais, em espaço apropriado, promovendo a integração com a sociedade não indígena, na tentativa de minimizar o ócio, o suicídio, a prostituição e o uso de drogas dentro da RID.

Além das IES instaladas no estado de Mato Grosso do Sul, existem entidades responsáveis para auxiliar na promoção da inclusão social do indígena. Exemplo disso é a Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) Amigo do Índio (AMI), uma OSCIP, voltada para a promoção social e inclusão do índio na educação e mercado de trabalho de Mato Grosso do Sul. Atua no estado desde 1999, em parceria com universidades, na promoção de ações de inclusão sociocultural.

O trabalho das IES e também nas associações e OSCIPs instaladas por todo território nacional está imbricado no desenvolvimento de ações extensionistas filantrópicas, na tentativa de minimizar as interferências provocadas no ambiente sociocultural dos povos indígenas do estado. É notório saber que as ações de base, como a participação do Estado na criação de políticas públicas efetivas para

combater a descriminalização e inclusão social, são formas mais eficazes para se reparar as dissitudes provocadas historicamente na tradição indígena.

## 2 ÓRGÃOS, LEGISLAÇÃO E O CONTEXTO CULTURAL NA NOVA ZELÂNDIA

Da mesma forma apresentada no subcapítulo anterior sobre a realidade brasileira, apresenta-se, nesse momento, o contexto sociopolítico e territorial neozelandês, bem como, a atenção dada à proteção legal dos indígenas. A Nova Zelândia é, hoje, uma nação independente, constituída por um sistema de democracia parlamentarista. O país é membro da *Commonwealth*<sup>18</sup>, cujo chefe de Estado oficial é a rainha Elizabete II. Nessa organização, a Nova Zelândia é representada pelo governador geral. O Parlamento é eleito a cada três anos, composto de 120 deputados. Existem 65 membros que representam distritos eleitorais, dos quais cinco são reservados para a população Māori. Cada eleitor tem o direito a dois votos, um para o partido de sua escolha, e outro para o seu candidato. Há alguns anos, a Nova Zelândia é reconhecida como um dos países onde a corrupção pública e privada tem baixo índice de ocorrência. No relatório anual do Índice de Percepções de Corrupção (IPC) 2010, o país ficou em 1º lugar em menor índice de corrupção, junto com a Dinamarca e Singapura. Os Māori conquistaram o direito ao voto em 1956 (HENDERSON e BELLAMY, 2006).

Desde 1876, o governo central tem administrado as várias regiões da Nova Zelândia. Devido à herança colonial, o governo reflete com fidelidade as estruturas britânicas de governo, com Conselhos de Cidade e Condado. Ao longo dos anos, alguns desses organismos fundiram-se uns com os outros ou tiveram as fronteiras ajustadas por mútuo acordo. Hoje, o país está subdividido em 16 regiões. O país conta com 12 conselhos regionais encarregados da administração de assuntos ambientais e de transportes, 74 autoridades territoriais que administram as estradas;

---

<sup>18</sup> A *Commonwealth* é uma associação voluntária de 54 países que dão suporte, uns aos outros, a trabalhos conjuntos, para alcançar metas comuns na democracia e desenvolvimento. Entre os maiores e menores países do mundo, os mais ricos e mais pobres, estão os componentes da *Commonwealth*, que são mais de dois bilhões de cidadãos de todos os credos e etnias. Disponível em <http://www.thecommonwealth.org>. Acesso em 09/06/2010.

e o saneamento básico e liberam autorizações de construção e outros assuntos locais (CLARK, 1994).

Os dois partidos políticos de maior significância no país são o Trabalhista – oposição – e o Nacional, de direita. Em 1993, o país votou por uma nova forma de representação conhecida como Proporcional de Membros Mistos. O referido sistema tem por objetivo tirar o foco dos dois partidos políticos principais, aumentando, por conseguinte, a relevância de outros partidos, permitindo, desse modo, que a base governamental seja formada por uma heterogeneidade de partidos – coalizão - (IDEM, 1994).

Os grupos civis, através de comitês parlamentares ou do contato direto com os membros do parlamento (deputados), participam de perto do sistema de governo da Nova Zelândia. Nos últimos anos, o governo criou um espaço na rede mundial de computadores, disponibilizando informações sobre todos os departamentos governamentais, centrais e locais, bem como serviços acessíveis através de um só portal. O Poder Judiciário e os funcionários públicos são designados independentemente do processo político (*MINISTRY OF MĀORI DEVELOPMENT, 2011*).

No país, é ilícita a discriminação em razão de idade, incapacidade física, cargo, condições de família, sexo, estado civil, opinião política, raça ou origem étnica, religião ou atitude sexual. Sob a orientação do Ministério da Justiça, o governador geral nomeia um Comissário de Direitos Humanos e um Conciliador de Relações Raciais para promover os direitos humanos através da educação e de atos de conciliação, e para investigar as queixas sobre o desrespeito a esses direitos. O curioso é que, em 1893, a Nova Zelândia foi o primeiro país no mundo a conceder direito de voto às mulheres, e atualmente, o Ministério dos Negócios das Mulheres orienta o governo no estabelecimento de normas relativas à igualdade dos direitos entre mulheres e homens (HENDERSON e BELLAMY, 2006).

A Nova Zelândia inovou em 1938 ao criar o primeiro sistema global de assistência social mundial. A partir dos 65 anos de idade, os contribuintes neozelandeses passam a receber uma aposentadoria do Estado. Por meio de acordos especiais firmados com determinados países, certos imigrantes estrangeiros gozam do direito de receber certos benefícios de ordem pública. Os nativos, de acordo com os padrões internacionais, desfrutam de sistema público de saúde eficaz, contando com um número significativo de hospitais. Os remédios, vacinas e o

tratamento de crianças na primeira infância e idosos são custeados pelo governo (IDEM, 2006).

Sobre as questões indígenas, a Nova Zelândia conta com apoio executivo do Ministério de Desenvolvimento Māori, criado em 1992, para atender as necessidades e discussões sobre a cultura indígena. Aliada à referida gestão, o governo neozelandês vem investindo em alternativas viáveis de desenvolvimento interno. O Ministério do Desenvolvimento Econômico publicou, em julho de 2007, o Guia de Propriedade Intelectual para que os Māori façam, por eles mesmos e a partir das indicações sugeridas no documento, diferentes ferramentas de propriedade intelectual para a promoção de benefícios próprios (*MINISTRY OF MĀORI DEVELOPMENT, 2011*).

O documento faz parte de uma estratégia mais ampla do governo da Nova Zelândia, chamada Programa de Trabalho sobre Propriedade Intelectual e Conhecimento Tradicional, que visa investigar a interface entre esses dois universos, buscando alternativas para políticas públicas consistentes. O documento dedica-se a demonstrar, de forma didática, como os Māori podem se utilizar de ferramentas como os direitos autorais individuais, marcas, patentes, proteção de cultivares e até segredo industrial, existentes na legislação atual, para garantir seus direitos intelectuais. Algumas ideias importantes para a proteção defensiva dos conhecimentos Māori, destinadas a impedir a privatização de conhecimentos por terceiros, também são pontuadas no documento (IDEM, 2011).

Anteriormente à atual organização política administrativa do governo neozelandês, os representantes da cultura Māori passaram ao longo do tempo por diversas batalhas para afixar e resguardar seus direitos. Para começar uma reconstituição histórica das lutas travadas pela posse do território, o país, em 1854, configurou seu sistema parlamentar a partir da Constituição da Lei n. 1.852, baseando-se no modelo de gestão de *Westminster*<sup>19</sup>. Dessa forma, não previu nenhuma forma de governo de inclusão dos povos Māori, já que os mesmos foram excluídos socialmente no primeiro momento da colonização britânica (HENDERSON e BELLAMY, 2006).

---

<sup>19</sup> O modelo majoritário é também denominado *Westminster*, pois, como lembra Lijphart (2003, p. 27): “é no Palácio de *Westminster*, em Londres, que se reúne o Parlamento do Reino Unido”. É um sistema próprio da Grã-Bretanha, e mais alguns países, como a Nova Zelândia, adotaram tal modelo, notadamente as ex-colônias e Estados-membros da Comunidade Britânica.

Em 1862, foi criado o tribunal de Terras Nativas (Lei 1.862), que permitiu ao povo Māori lidar diretamente com os colonos sobre a terra. Em 1863, os colonizadores britânicos autorizaram a tomada de terras dos Māori, permitindo o seu confisco, principalmente daqueles indígenas considerados rebeldes. Para estes, não havia direito a compensação, já para os Māori tidos como leais, foi oferecido compensação monetária, em vez do retorno de suas terras. O primeiro anúncio de confisco das terras assentadas foi em dezembro de 1864. Nos três anos seguintes, cinco distritos foram proclamados: *Taranaki*, *Waikato*, *Tauranga*, *Eastern Bay of Plenty* e *Mōhaka-Waikare*. A área total afetada foi de cerca de 1,5 milhões de acres (607.500 hectares). Um Tribunal de Compensação, em sua maioria composto por juízes do Tribunal Terra Nativa, foi criado para ouvir reclamações de Māori para compensação monetária ou a recuperação de suas terras. Uma mudança substancial no cenário foi a partir de 1968, quando se concederam quatro vagas no Parlamento para os representantes Māori (IDEM, 2006).

O primeiro de vários deputados Māori eleito foi para a Inglaterra, em 1882, para pedir reparação da Coroa sobre o Tratado de Waitangi. Os Māori sentiram que tinham uma relação especial e pessoal com o seu parceiro de Tratado, a rainha Victoria, porém, com a visita, percebeu-se que o governo imperial já não tinha mais a responsabilidade de tais assuntos. Em 1891, a comissão real investigou o estado da legislação que controlava a administração da terra Māori. Verificou-se um conjunto complexo e contraditório sobre as leis e as propriedades existentes estavam fragmentadas. Foi diagnosticado que não havia Māori em praticamente nenhuma terra na Ilha do Sul e que eles detinham menos de 40% da Ilha do Norte. Grande parte da terra era de má qualidade e difícil de desenvolver a agricultura. Entre as recomendações da comissão, estava a de melhorar a situação posta aos indígenas (IDEM, 2006).

Em 1926, uma comissão real britânica começou a investigar o confisco de terras ocorrido em 1860. Com o levantamento, foram identificados diversos embargos promovidos de forma excessiva na época, e, posteriormente, a recomendação da Comissão para compensação financeira até 1944 dos assentamentos existentes no país. Os três principais assentamentos foram: *Ngai Tahu* (£ 10.000 ao ano por 30 anos), *Waikato-Maniapoto* (£ 6.000 ao ano por 30 anos) e *Taranaki* (£ 6.000 ao ano por 50 anos e £ 5.000 depois). Em 1940, celebrando o centenário da assinatura do Tratado de Waitangi, cópias do Tratado

foram penduradas em cada escola, em 1945. Em 1947, o governo substituiu todas as referências oficiais à "Nativa", para "Māori" (IDEM, 2006).

Concomitantemente ao cenário neozelandês, em 1957, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovou o primeiro tratado internacional multilateral sobre os povos indígenas, sendo ele a Convenção 107 da OIT sobre Populações Indígenas e Tribais. Esta foi substituída em 1989 pela Convenção sobre as populações indígenas e tribais, ou Convenção 169. Com a assinatura da Convenção, em 1957, o sistema das Nações Unidas passou a analisar, em seus diversos órgãos, a situação dos povos indígenas no mundo. Em 1970, a Subcomissão para a Prevenção e Proteção das Minorias recomendou que fosse feito um estudo aprofundado sobre a situação dos povos indígenas no mundo (OIT, 2011).

Em 1962, o país criou um Conselho Māori, que aprovou a Lei do Bem-Estar Māori. Desde a sua criação, os indígenas vêm apresentando ao governo muitos assuntos que afetam a população, particularmente sobre as questões relativas ao Tratado de Waitangi. O Conselho tornou-se a principal fonte do governo nacional de aconselhamento sobre a política indigenista, sendo criticado por parte da população neozelandesa por ser dominado por líderes conservadores Māori. O ato substituiu os comitês tribais pelos comitês que representam os grupos mais amplos Māori, já que o governo da época queria lidar com a maioria, ao invés de tribos individuais (HENDERSON e BELLAMY, 2006).

A organização jurídica da população Māori tem sido questão norteadora nos últimos 40 anos. O ativismo indígena foi intensificado nas décadas de 1960 e 1970, reivindicando o uso da língua, dos programas que preservam sua cultura e sua arte e da devolução das terras, segundo o Tratado de Waitangi. Em 1975, foi criado um tribunal sobre a situação da terra do povo Māori. Os maiores problemas estavam relacionados às grandes extensões de terra que pertenciam à coroa inglesa (IDEM, 2006).

O governo neozelandês criou, em 1975, o Tribunal Waitangi, a fim de ouvir a reivindicação Māori sobre as violações do Tratado com o mesmo nome por sucessivos governos da Nova Zelândia. O Tratado assinado entre os colonizadores ingleses e o povo Māori, em 1840, tornou-se um grande motivo de frustração das gerações indígenas, que se sentiram deserdadas pelo processo de colonização (IDEM, 2006).

A maioria dos inquéritos iniciais do Tribunal tratou de questões ambientais e de planejamento em nível local. Em 1985, o governo estendeu a jurisdição do Tribunal para atender as reivindicações sobre todas as violações provocadas com o Tratado desde 1840, resultando em um aumento significativo do número de reclamações e em uma expansão das atividades do próprio Tribunal (IDEM, 2006).

Em 1993, com a aprovação da Lei 444 (Lei da Terra Māori), que abrange as proteções devidas nos territórios indígenas, possibilitou-se um olhar crítico para a jurisdição do Tribunal. Assim, foi possível incluir novas questões de discussão como parte resultante dos recursos disponíveis para o povo Māori e como parte do processo de liquidação do Tratado. Nesse sentido, a referida Lei, na Parte 6 do Estatuto da Terra, aponta que toda terra disponível no país deve ter a configuração territorial expressa no *Te Ture Whenua Māori Act* (2011, p.129):

- (a) *Māori customary land*<sup>20</sup>;
- (b) *Māori freehold land*;
- (c) *General land owned by Māori*;
- (d) *General land*;
- (e) *Crown land*;
- (f) *Crown land reserved for Māori*.
- (2) *For the purposes of this Act,*
- (a) *land that is held by Māori in accordance with tikanga Māori shall have the status of Māori customary land*;
- (b) *land, the beneficial ownership of which has been determined by the Māori Land Court by freehold order, shall have the status of Māori freehold land*;
- (c) *land (other than Māori freehold land) that has been alienated from the Crown for a subsisting estate in FEE simple shall, while that estate is beneficially owned by a Māori or by a group of persons of whom a majority are Māori, have the status of General land owned by Māori*;
- (d) *land (other than Māori freehold land and General land owned by Māori) that has been alienated from the Crown for a subsisting estate in fee simple shall have the status of General land*;

---

20 (a) terras tradicionais Māori:

(b) propriedade perfeita Māori:

(c) terrenos de propriedade Geral Māori:

(d) a terra Geral:

(e) terra da Coroa:

(f) terra da Coroa reservada para os Māori.

(2) Para efeitos da presente lei,

(a) terra que é mantido por Māori, em conformidade com *tikanga* (segundo a língua Māori se refere a maneira correta de se fazer as coisas) terá o status de terras tradicionais Māori:

(b) da terra, o usufruto de que foi determinado pelo Tribunal da Terra Māori por ordem propriedade, deve ter o estatuto de propriedade perfeita Māori:

(c) A terra (que não da propriedade perfeita Māori) que tenha sido alienados pela Coroa subsistindo na taxa de simples, estabelecerá, enquanto que a propriedade é detida pela um Māori ou por um grupo de pessoas, das quais a maioria são Māori, têm o estatuto de terra de propriedade Geral Māori:

(d) A terra (que não de propriedade perfeita e terra Geral de propriedade Māori) que tenha sido alienado da Coroa de uma propriedade subsistindo em taxa simples terá o status de terra Geral:

(e) terra (que não terras consuetudinárias Māori e a terra da Coroa reservada para os Māori) que não tenha sido alienado pela Coroa de uma propriedade subsistindo em taxa simples:

(f) A terra (que não de terras tradicionais Māori) que não tenha sido alienados pela Coroa para uma propriedade subsistindo em taxa simples, mas é posta de lado ou reservados para o uso ou benefício do povo Māori (Tradução nossa).



*(e) land (other than Māori customary land and Crown land reserved for Māori) that has not been alienated from the Crown for a subsisting estate in fee simple shall have the status of Crown land:*

*(f) land (other than Māori customary land) that has not been alienated from the Crown for a subsisting estate in fee simple but is set aside or reserved for the use or benefit of Māori shall have the status of Crown land reserved for Māori.*

Como visto, fica evidente o poder legal exercido pelo Tribunal de Terra Māori para determinar e declarar a configuração territorial dos povos indígenas habitantes no país. Sem limitar as categorias estabelecidas, compete à jurisdição do Supremo Tribunal determinar qualquer questão relativa à terra em território neozelandês. Apesar de estar prevista a garantia de acesso à terra para a sobrevivência física e espiritual, frequentemente a população indígena impetra campanhas para garantir de fato seu direito de inclusão.

Em 1999, foi estabelecido um acordo pelo Tribunal de Waitangi que comportava o pagamento e a devolução das terras cedidas ilegalmente aos europeus durante a década de 1860. A popularidade da opção de pagamento cresceu significativamente, especialmente pela lentidão do órgão, o que se tornou uma questão importante na eleição de 2005. Apesar dos obstáculos e controvérsias, tem-se produzido um conjunto de descobertas judicial que proporciona contribuição para solucionar alguns dos aspectos mais inquietantes do legado colonial da Nova Zelândia. Em 2005, completando 30 anos de formação do Tribunal, foram liberados 96 relatórios, que vão desde breves constatações judiciais como densos relatórios. O Tribunal, desde sua constituição, vem buscando, a cada ano, atender as demandas conflitantes entre os indígenas, o governo e o público (HENDERSON e BELLAMY, 2006).

Concomitantemente aos trabalhos do Tribunal de Waitangi, a Organização das Nações Unidas proclamou, em 1993, o Ano Internacional dos Povos Indígenas com o objetivo de fortalecer a cooperação internacional no sentido de resolver os problemas envolvendo estas populações. Nesse mesmo ano, durante a Conferência Internacional de Direitos Humanos, fez-se o chamamento internacional para a criação de um Fórum Permanente para os Povos Indígenas. Em 1994, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou a Década Internacional dos Povos Indígenas do Mundo, no período compreendido entre 1995 e 2004. Um dos seus principais objetivos foi o estabelecimento do Fórum Permanente para os Povos Indígenas,

criado pela Resolução 22 do Conselho Econômico e Social no ano 2000, órgão este que fez sua primeira sessão em maio de 2002 (HENDERSON e BELLAMY, 2006).

Aliando as ações desenvolvidas na Nova Zelândia com as políticas públicas e com os órgãos representativos indígenas, com enfoque na Ilha Norte do país, o cenário é constituído por diversos atores, instituições governamentais e não governamentais, entre eles: Ministério de Desenvolvimento Māori (*Ministry of Māori Development/Te Puni Kōkiri*)<sup>21</sup>; *Treaty of Waitangi Fisheries Commission/Te Ohu Kai Moana*<sup>22</sup>; Comissão da Língua Māori (*Māori Language Commission/Te Taura Whiri i te Reo Māori*)<sup>23</sup>; Tribunal Waitangi (*Waitangi Tribunal/Te Rōpū Whakamana i te Tiriti o Waitangi*)<sup>24</sup>; Serviço de Televisão Māori (*Māori Television Service*)<sup>25</sup>; *Poutama Trust*<sup>26</sup>; Autoridade de gestão e riscos ambientais *Environmental Risk Management*

<sup>21</sup> *Ministry of Māori Development* – O Ministério, criado em 1992, tem sido um organismo político para aconselhar o governo da Nova Zelândia sobre as políticas públicas voltadas a educação, tradição, direitos humanos, emprego, saúde e desenvolvimento socioeconômico da população Māori ([www.tpk.govt.nz](http://www.tpk.govt.nz) acesso em 10.08.2011 às 13h29min - Tradução nossa).

<sup>22</sup> *Treaty of Waitangi Fisheries Commission* – É uma organização dedicada ao futuro do avanço legal dos interesses Māori no ambiente marinho. Este termo é definido na Lei das Pescas Māori desde 2004 ([www.newzealand.govt.nz](http://www.newzealand.govt.nz) acesso em 10.08.2011 às 13h18min - Tradução nossa).

<sup>23</sup> *Māori Language Commission* – A Comissão foi constituída a partir da aprovação da Lei de 01 de agosto de 1987, que declara a Língua Māori como idioma oficial da Nova Zelândia, juntamente com o Inglês. Visa alcançar o desenvolvimento de estratégias e iniciativas adequadas de inserção do idioma indígena nas organizações, empresas ou grupos comunitários. O trabalho é baseado em pesquisas teóricas, tradição oral e apoiada por um conceito Māori, validado pelo conhecimento tradicional ([www.tetaurawhiri.govt.nz](http://www.tetaurawhiri.govt.nz) acesso em 10.08.2011 às 13h43min - Tradução nossa).

<sup>24</sup> *Waitangi Tribunal* - O Tribunal Waitangi foi criado em 1975 pelo Tratado de Waitangi. O Tribunal é uma comissão permanente de inquérito encarregada de fazer recomendações sobre as reclamações apresentadas pelos Māori referentes às ações ou omissões da Coroa Inglesa e a violação das promessas feitas no Tratado de Waitangi em 1840 ([www.waitangi-tribunal.govt.nz](http://www.waitangi-tribunal.govt.nz) acesso em 10.08.2011 às 13h51min - Tradução nossa).

<sup>25</sup> *Māori Television Service* – Uma emissora nacional de televisão da Nova Zelândia voltada ao povo Māori e estabelecida como uma série de iniciativas importantes para promover e revitalizar a língua Māori. O objetivo do canal é desempenhar o papel na revitalização da linguagem e cultura, direito natural de todo Māori e do patrimônio de cada neozelandês. A Televisão Māori foi fundada com aprovação de Lei em 2003. Outra iniciativa-chave realizada foi no início de 2008 com o lançamento de um segundo canal chamado *Te Reo* que transmite em 100% na língua Māori durante o horário nobre. O objetivo é melhor atender as necessidades dos falantes fluentes Māori, aprendizes da língua Māori e para permitir que os neozelandeses tenham plena imersão nas famílias de língua Māori ([www.maoritelevision.com](http://www.maoritelevision.com) acesso em 10.08.2011 às 14h11min – Tradução nossa).

<sup>26</sup> *Poutama Trust* - Criada no dia 05 de julho de 2009, é uma organização de desenvolvimento de negócios de âmbito nacional que promove o crescimento de micro e pequenas empresas de propriedade Māori. A *Poutama* é um fundo de caridade criada para prestar serviços de desenvolvimento de negócios para o povo Māori. Embora a *Poutama* opere de forma independente do Governo, o Conselho de Curadores e os relatórios a cada ano sobre o desempenho dos negócios são enviados ao Ministro das Relações Māori. A Organização também tem uma sólida rede de relações estratégicas dentro dos setores públicos e privados, que permitam alavancar oportunidades para os clientes (<http://www.poutama.co.nz> acesso 10.08.2011 às 14h28min - Tradução nossa).

*Authority (ERMA)*<sup>27</sup>; além de mais de 30 organizações não citadas de natureza não governamentais.

Além da representação pública oficial, existe o envolvimento determinante de Instituições de Ensino Superior, que fomentam pesquisas científicas, ações de extensão e ensino junto ao povo Māori da Ilha Norte. Para exemplificar, existem cinco universidades que se destacam na Ilha Norte:

- a) *Auckland University - Te Whare Wananga o Tamaki Makauaru* - Localizada na maior cidade do país, a universidade de Auckland sedia o Centro de Estudos Māori. O aluno pode escolher entre diferentes cursos de graduação e pós-graduação em estudos Māori para satisfazer interesses e objetivos de carreira profissional. Entre eles, estão o estudo da língua nativa, meios de comunicação, cultura material, história, política e artes cênicas Māori (*kapa haka*). Além disso, fomenta a carreira no ensino, tradução, pesquisa, mídia e desenvolvimento das comunidades e do governo local, para trabalhar como assessor ou administrador, consultor ou analista político;
- b) *Institute of Technology - Te Whare Wananga o Wairaka (UNITEC)* - Localizado na cidade de Auckland, o instituto oferece curso de graduação voltado à língua e herança cultural Māori. Os estudos são direcionados aos protocolos de *Marae*, filosofia Māori, cosmologia, artes, tais como *Ta Moko* (tatuagem) e *Raranga* (tecelagem). Além disso, são ofertados cursos de curta duração em Māori, que vão desde níveis principiantes até os mais avançados. A IES oferece o Certificado Tradicional e Contemporâneo Māori como forma de atestar o aprendizado na arte, no artesanato e na tradição criativa indígena;
- c) *Waikato University - Te Whare Wananga o Waikato* – Localizada na cidade de Hamilton, a Universidade oferta cursos de graduação e mestrado Māori e Desenvolvimento do Pacífico. Os cursos objetivam promover o

---

<sup>27</sup> *Environmental Risk Management Authority* – A Instituição está empenhada em trabalhar em estreita colaboração com *Tangata Whenua* (povo da terra) sobre as relações ambientais, bem como, os neozelandeses de forma geral. Auxilia no desenvolvimento da gestão ambiental de forma a mitigar os impactos provocados na natureza ([www.epa.govt.nz](http://www.epa.govt.nz) acesso 10.08.2011 às 14h44min - Tradução nossa).

conhecimento dos problemas que afetam os Māori, os povos do Pacífico e outros povos indígenas. A missão é estimular a visão dos alunos sobre os aspectos tradicionais, sociais, políticos, ambientais, culturais e na gestão da cultura Māori e das sociedades do Pacífico;

- d) *Massey University – Te Kunenga Ki Purehuroa* - Localizada na cidade de Wellington, capital do país, a Universidade possui uma Escola de Estudos Māori cujo objetivo é fornecer um foco acadêmico para a cultura Māori, desenvolvimento social e econômico, conservação e valorização do patrimônio da Nova Zelândia e avanço dos povos indígenas. A Escola possui ligações ativas com a comunidade em geral Māori, promovendo periodicamente conferências e seminários. Os cursos de graduação oferecidos são de Bacharelado em Artes Visuais Māori e Bacharelado em Artes (Estudos Māori), além de diversos cursos de pós-graduação sobre a cultura indígena;
- e) *Victoria University - Te Kawa uma Maui* – Localizada na cidade de Wellington, a Universidade sedia a Escola de Estudos Māori, especializada em ensino e pesquisa sobre o Māori e mundos indígenas. Os cursos e programas ofertados são ministrados dentro da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. As graduações são em Bacharelado em Gestão de Recursos Māori e Bacharelado em Artes Māori, além de programas de pós-graduação sobre a cultura indígena.

Além das universidades instaladas na Ilha Norte da Nova Zelândia, existem entidades responsáveis para auxiliar na promoção da inclusão social do indígena. Exemplo disso é Associação das Ciências Sociais Māori (MASS). A entidade criada desde 2006 é a abreviação de "*Māori Association of Social Science*". A Associação tem postura inclusiva e objetiva a congregação de cientistas sociais em suas várias configurações, a fim de otimizar esforços e contribuir para o desenvolvimento e progresso Māori, além do desenvolvimento de ligações internacionais, o intercâmbio de conhecimentos e colaborações entre cientistas sociais da Nova Zelândia. Surgiu da necessidade identificada de melhorar a ligação em rede do setor terciário, bem como das relações de trabalho das comunidades Māori (*NEW ZEALAND MINISTRY OF EDUCATION, 2011, 2011*).

### 3 SIMILARIDADES E DIFERENÇAS ENTRE O BRASIL E A NOVA ZELÂNDIA

Os povos indígenas brasileiros e neozelandeses, diante das transformações provocadas na atualidade, foram e continuam sendo guerreiros na luta pela conservação e manutenção dos hábitos e costumes tradicionais. Cada realidade possui similaridades e antagonismos característicos de grupos culturais, compreendendo os elementos formadores dos cenários políticos, jurídicos, territoriais e assistenciais que afetam o Brasil e a Nova Zelândia. Para dimensionamento de ambas as realidades, o QUADRO 1 sintetiza algumas das diferenças de ambos os territórios.

CATEGORIA	BRASIL	NOVA ZELÂNDIA
Diversidade Cultural	Multicultural	Multicultural
Área Total	8.514.876,599 km <sup>2</sup>	268.680 km <sup>2</sup>
População	190.755,799	4.408,752
Crescimento Populacional (últimos 10 anos)	12,34%	14,21%
Volume de Negócios	8ª posição mundial	60ª posição mundial
IDH	73ª posição mundial	3ª posição mundial
População Indígena	900.000	663.900
Taxa de Alfabetização acima de 15 anos	99% (24ª posição mundial)	89% (120ª posição mundial)
Sistema de Governança	Presidencialista	Parlamentarista
Sociedades Indígenas	250 tribos	60 tribos
Representação indígena	0,47% da população	15,05%
Áreas Indígenas	108.700.000 de hectares	3.000.000 de hectares
Crescimento Pop. Indígena (últimos 10 anos)	22,6%	15,7%
Órgão Regulador Indígena	Fundação Nacional do Índio	Ministério de Desenvolvimento Māori
Política Indigenista	Tutela e Assistencialismo	Autonomia Financeira

QUADRO 1: DADOS SINÓPTICO COMPARATIVO DO BRASIL E DA NOVA ZELÂNDIA

FONTE: O autor (2011)

Observando as similaridades entre os dois países, destaca-se o multiculturalismo existente, representado pelas nacionalidades que configuram o mapa político imigratório e migratório. Tanto o Brasil quanto a Nova Zelândia são países formados por diversas nacionalidades e de regionalismo próprio, influenciados pelos povos que escolheram os territórios para formar suas gerações familiares e de negócios. Analisando o QUADRO 1, outro aspecto relevante é o alto índice de alfabetização dos jovens acima de 15 anos dos dois países. Nesse aspecto, o ritmo vem crescendo a cada ano, o que se torna um elemento importante,

gerador de conhecimento e, conseqüentemente, de competência necessária para criação de políticas públicas eficazes de inclusão social.

No aspecto territorial (QUADRO 1), os dois países estão em patamares diferentes no que se relaciona ao tamanho da área total. O Brasil é 32 vezes maior que a Nova Zelândia em território e 43 vezes maior em termos de população. Dessa forma, comparando a área total com a população existente, a Nova Zelândia tem vantagens, com uma média de 61 km<sup>2</sup> por habitante, ao contrário do Brasil, com 44 km<sup>2</sup> por habitante. O crescimento populacional geral de ambas as realidades nos últimos 10 anos não são discrepantes, se comparados.

As referências territoriais e populacionais totais são importantes para observar a realidade das sociedades indígenas dos dois países. Dessa forma, notando a população indígena, apesar de o Brasil ser maior em extensão territorial, não existe uma diferença muito grande no número total de indígenas, apenas da diversidade na quantidade de tribos existentes. No Brasil, são quase 900.000 indígenas distribuídos em 250 tribos (0,47% da população total) e, na Nova Zelândia, são 663.900 indígenas distribuídos em 60 tribos (15,05% da população total). Um indicativo positivo para o Brasil é de estar à frente da Nova Zelândia em se tratando da distribuição das áreas indígenas legalizadas. No caso brasileiro, são quase 120 hectares por indígena, ao contrário da realidade neozelandesa, cuja média são 05 hectares por indígena. Outro indicativo está no crescimento populacional indígena nos últimos 10 anos, 22,6% no Brasil e 15,7% na Nova Zelândia. Uma das justificativas reais do índice brasileiro seria pela falta de planejamento familiar e de controle de natalidade além das políticas assistencialistas de incentivo.

No tocante às questões de governança e jurisdicionais, responsáveis para fomentar as políticas públicas voltadas, sobretudo, às questões indígenas de cada país, identificam-se níveis diferentes de organização, fomento e evolução. O Brasil é um Estado democrático de direito, com sistema de governo presidencialista, conforme o que determina a Constituição Federal. O presidente da república é o chefe de governo e de Estado, responsável pela delegação dos seus assessores, incluindo os Ministérios e o próprio órgão de defesa dos direitos indigenistas, a FUNAI, cuja finalidade é o acompanhamento dos povos indígenas brasileiros e a fiscalização dos territórios tradicionais. Já no caso da Nova Zelândia, pátria independente, o país é constituído por um sistema de democracia parlamentarista, cujo chefe de Estado oficial é a rainha Elizabete II, representada pelo governador

geral que designa seus assessores, incluindo entre os Ministérios existentes, o de Desenvolvimento Māori.

Nessa configuração, a organização político-administrativa autoritarista brasileira sobre os indígenas, principalmente a partir da criação do SPI (1910) e depois com a FUNAI (1967), provocou o confinamento dos indígenas em pequenas áreas sem levar em consideração a sua essência. Entretanto, a terra para o indígena é a base de sua identificação étnica, constituindo-se em um elemento básico para a sua vida. O uso e apropriação da terra têm um sentido comunitário e não especulativo, justificando o sistema de cultivo rotativo que permitiu às comunidades permanecerem por várias gerações dentro de um mesmo perímetro relativamente reduzido (WENCESLAU, 1994).

No entanto, as políticas públicas brasileiras, principalmente fomentadas por projetos e ações definidos pela FUNAI, não dão conta de responder a todas as necessidades das diferentes organizações indígenas espalhadas no território brasileiro. Na distribuição das competências, o governo federal designa representatividades nas esferas estaduais, a fim de estabelecer comunicação direta sobre o cenário regional. Além disso, paralelamente às decisões estabelecidas na esfera federal, existem diversas organizações não governamentais, instaladas no contexto regional de cada estado, voltadas às lutas travadas pela inclusão social do indígena no contexto global.

Em diferentes escalas de intervenção, o indígena neozelandês foi induzido, sem sucesso, pelos não indígenas, à marginalização das estruturas e instituições do Estado. O processo iniciado com o Tratado de Waitangi (1840), depois com o Tribunal de Terras Nativas (1862), consolidou-se mais tarde com a criação do Conselho Māori (1962) e, mais recentemente, com a criação do Ministério de Desenvolvimento Māori (1992).

Em consequência disso e do progressivo reconhecimento indígena nos últimos tempos na Nova Zelândia, os mesmos vem exigindo o direito de ser representado em todas as instituições do Estado, que recrutam o povo Māori para seus quadros de funcionários, procurando dar uma dimensão indígena às suas atividades. Esta é uma das maiores mudanças que ocorreram nos últimos anos no país e uma das razões para isso foram às demandas nos tribunais, que acabaram sendo uma fonte de pressão, levando até a abertura de processos contra o Estado, que perdeu várias causas no Supremo Tribunal. Atualmente o próprio Estado

contratou alguns indígenas para aconselhá-lo. Algumas vezes, ouvem o que eles dizem, outras os ignoram, mas de qualquer forma é mais uma conquista para o povo indígena (WHITFIELD, 2008).

Referenciando as articulações políticas internacionais, em detrimento das questões indígenas internas de cada país, percebe-se um descaso maior na realidade brasileira. No caso do Brasil, o Congresso Nacional aprovou por meio do Decreto Legislativo n.143, de 20 de junho de 2002, o texto da Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra desde 27 de junho de 1989. O governo brasileiro depositou o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002. A Convenção internacional entrou em vigor no dia em 05 de setembro de 1991, momento em que a Nova Zelândia já estava inserida neste cenário, e, no caso do Brasil, isso ocorreu efetivamente a partir do dia 25 de julho de 2003, nos termos do Art. 38 da Convenção (OIT, 2011).

Além disso, outras questões relevantes ficam marginalizadas na esfera federal brasileira no tocante à proteção dos direitos e deveres indígenas. A legislação vigente, incluindo a CF de 1988 e o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973), não contempla claramente os aspectos relacionados à produção e gestão dos territórios demarcados inclusive do que se refere a “tutela indígena”. Observando o contexto posto, o Estatuto do Índio previa a tutela, mas não a Constituição de 1988, que reconhece o Brasil como uma nação pluriétnica e não menciona mais os “estágios de integração”, e nem o Código Civil de 2002. Dessa forma, ficam condicionados ao que determina o órgão representativo, ou seja, priorizando o assistencialismo social. Não existe, de fato, autonomia para gerar um ambiente de construção coletiva das políticas públicas, necessárias para atender os anseios das diferentes etnias e realidades territoriais existentes. A Constituição reconheceu no seu Artigo 232, a capacidade processual ao dizer que "os índios, suas comunidades e organizações, são partes legítimas para ingressar em juízo, em defesa dos seus direitos e interesses". Significa que os índios podem, inclusive, entrar em juízo contra o próprio Estado, o seu suposto tutor (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2012).

Em diferente grau de evolução, a Nova Zelândia priorizou historicamente a inserção do indígena nas políticas públicas nacionais. Mesmo havendo conflitos, os indígenas tornaram-se personagens decisivos nas ações de desenvolvimento socioeconômico e cultural do país. São tratados igualitariamente nos direitos e



deveres civis, e dessa forma, estão inseridos no patamar aceitável de discussão sociopolítica.

Não é só pela vontade que se faz mudanças na realidade brasileira, é preciso reformular as Leis e Decretos existentes que dão base para o fomento de ações nos territórios indígenas. Estas são marcadas por um processo burocrático de fiscalização institucional, tornando as ações de inclusão, principalmente aquelas ligadas ao intercâmbio cultural com a comunidade envolvente, de certa forma, sem autonomia de planejamento, organização e desenvolvimento em seus territórios conquistados. As ações jurídicas impetradas não dão conta de solucionar a degradação sociocultural e ambiental provocadas nos territórios hoje ocupados pelas comunidades indígenas, incluindo o povo Kadiwéu, que vive à margem das decisões políticas e sob a necessidade de atendimento assistencialista por parte do Estado.

Paralelamente ao contexto apresentado, o cenário nacional das políticas públicas neozelandesas já está voltado ao tripé composto pela educação, inclusão social e tradição. Cada elemento está vinculado às lutas e conquistas travadas historicamente pelo povo indígena. A inclusão do Māori nas mais diferentes esferas de poder provoca uma mudança substancial na estrutura socioeconômica do país. A marginalização imposta no passado não é mais uma realidade aceitável na atualidade. Os resquícios marcantes provocados no contexto indígena, principalmente sobre a posse dos colonizadores das terras nativas, até hoje são palco de discussão. Entretanto, o mais importante é que as organizações sociais coletivas dos indígenas são detentoras de poder e influenciam decisivamente na construção de bases sólidas de garantia ao direito de conservação da identidade e alteridade étnica, ou seja, sua constante (re)tradicionalização.

### **III PARTE – ESTUDOS DE CASOS**

## **CAPÍTULO V - PRODUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO ESPAÇO PELO *TURISMO INDÍGENA*: EXPERIÊNCIA BRASILEIRA E NEOZELANDESA**

No quinto capítulo, pretendem-se alinhar as discussões fomentadas anteriormente, dando enfoque à questão norteadora da pesquisa que se refere à ação do *turismo indígena*. Para isso, apresentam-se o histórico, a evolução e a organização turística brasileira em contraponto com a realidade neozelandesa, evidenciando as atuais políticas públicas sobre o tema. Ao final do capítulo, são apontadas ainda similaridades e diferenças desse processo de turistificação em ambos os países.

### **1 A ATIVIDADE TURÍSTICA BRASILEIRA**

O turismo é um fenômeno complexo e diferenciado. Proporciona às pessoas, lazer, entretenimento, cultura, descanso, fuga da rotina maçante do trabalho, realização de sonhos, mas, antes de tudo, é necessário planejamento preciso em cada atividade específica realizada, para que um sonho não se transforme em pesadelo.

A complexa e sistemática classificação usual do turismo é resultado das grandes necessidades de organização dos conceitos terminológicos indispensáveis na distribuição administrativa dos recursos. No contexto brasileiro, tanto a sociedade como os dirigentes do setor público e privado em geral, reduzem muitas vezes o turismo a um fenômeno exclusivamente econômico de alta rentabilidade em curto prazo, provocando grandes impactos negativos massificados na natureza, aos cofres da nação, dos estados, dos municípios, julgando-se detentores do saber.

Nesse contexto, o turismo no Brasil vai se constituindo entre erros e acertos nas políticas públicas adotadas para organizar a atividade de modo diferenciado e inclusivo. Muito se tem a fazer, mas o que já foi feito é um progresso para ordenar as transformações necessárias para qualificação e excelência dos serviços prestados no segmento. Nesse sentido, será apresentada a seguir uma compilação

histórica e organizacional do turismo brasileiro, bem como o andamento das políticas nacionais para fomento do segmento *turismo indígena*.

## 1.1 HISTÓRICO E ORGANIZAÇÃO DO TURISMO NACIONAL

A história do turismo brasileiro, como aconteceu em outras realidades mundiais, foi marcada pelo amadorismo vinculado ao período colonial com a realização de algumas viagens comerciais que frequentemente aconteciam no território nacional de forma imprevista, pois eram causadas pelas intempéries do tempo ou por problemas mecânicos com os barcos e navegações. Portugal fazia, na época, restrições à circulação de estrangeiros em seus portos. No período imperial, com a abertura dos portos, a presença da corte portuguesa e a chegada de imigrantes europeus, provocaram mudança de hábitos, com a instalação das ferrovias, construção de hotéis, restaurantes, saúde e lazer (CARVALHO, 1999).

Pode-se dizer que a história do turismo profissional no país começou com a construção dos primeiros hotéis (ano de 1825 em São Paulo), ou seja, há quase 190 anos. Em 1907, aconteceu a primeira excursão internacional, organizada pela agência de turismo Thomas Cook. A partir desse ano, foi oferecido pelo governo incentivo para a construção de novos hotéis (como o Copacabana Palace, construído em 1922) e que, em alguns casos, acumulavam a função de cassino e casa de espetáculos. Tais atividades incentivaram o turismo até a proibição do jogo no país em 1946, com a saída do governo de Getúlio Vargas (IDEM, 1999).

Em 1923, com as comemorações pelos 100 anos de independência do país, aconteceu a primeira iniciativa para desenvolver o turismo nacional, pelo *Touring Club* do Brasil, que se chamou na época Sociedade Brasileira de Turismo. Essa sociedade encarregou-se de ações visando à promoção do país, tais como, campanhas publicitárias, estandes em eventos internacionais, bailes do Teatro Municipal, concursos de música carnavalesca, banhos de mar à fantasia e curso pela Avenida Atlântica. Isso expôs a praia de Copacabana, criando o ritual do Carnaval no Brasil e tornando quase obrigatória a passagem dos navios transatlânticos pelo país (IDEM, 1999).

O Brasil possui histórico relativamente recente do ponto de vista profissional quando se trata da intervenção governamental na criação de políticas públicas voltadas ao turismo. Muitas fases sucederam-se até se chegar à gestão de políticas

direcionadas ao segmento. Passando por precariedades estruturais, crises econômicas, carência de profissionais e falta de políticas específicas. O país sentia lineamento normativo na prática turística, até a criação de imagem positiva a partir da implantação de modelo político condizente com a realidade nacional (DIAS, 2003).

No governo de Getúlio Vargas (1930 a 1945), foi criado o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), em 1938, órgão responsável pela atividade turística por meio da Divisão de Turismo, e por elaborar ações de promoção ao turismo em solenidades comemorativas no Brasil e no exterior. Além disso, alguns eventos e descobertas foram importantes para potencializar o turismo no país: a descoberta do petróleo no Brasil, a Copa de 1950 e os títulos de 1958 e 1962, a construção da cidade de Brasília, chamando atenção mundial e, conseqüentemente, fomentando o turismo nacional (CARVALHO, 1999).

As políticas públicas nacionais, ainda embrionárias, começaram a ganhar força em 1958, com a criação da Comissão Brasileira de Turismo (COMBRATUR). Em 1966, foram criados o Conselho Nacional de Turismo (CNTur) e a Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR). Estes, com a função de organizar e estimular o turismo como atividade econômica importante, e para isso, foram criados fundos para o financiamento de projetos. Em 1977, foi criada a Lei 6.505, uma das mais importantes da legislação turística do Brasil, que regulou as atividades e serviços, criou a política de proteção ao patrimônio natural e cultural do país, além de regular os meios de hospedagem e serviços de alimentação disponíveis na época (IDEM, 1999).

Já em 1986, seguindo a tendência mundial da livre iniciativa, o Decreto Lei 2.294 pôs fim ao registro, tornando livre a atividade turística no Brasil, que assim consta na CF de 1988, onde o Artigo 180 determina que “A União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios promoverão e incentivarão o turismo como fator de desenvolvimento social e econômico”. A lei determinou elevá-lo à condição de fator de desenvolvimento, à promoção e ao incentivo estatal. Em 1991, a EMBRATUR passou a ser o Instituto Brasileiro de Turismo (IDEM, 1999).

Desde então, o turismo no Brasil começou a se qualificar efetivamente a partir da criação de planos, programas e projetos que visam incentivar o desenvolvimento de complexos e destinações turísticas. Esse foi o caso da implantação do Programa Nacional de Municipalização do Turismo (PNMT), que vigorou de 1995 a 2003,

desenvolvido e coordenado pela EMBRATUR, mediante parâmetros adotados pela Organização Mundial de Turismo (OMT), adaptados à realidade brasileira. A proposta foi marcada pela tentativa de inserção da população nas políticas locais e regionais de desenvolvimento do turismo (DIAS, 2003).

O PNMT foi caracterizado como processo de conscientização, sensibilização, estímulo e capacitação dos vários agentes de desenvolvimento que compõem a estrutura dos municípios. A ideia era que estes despertassem e reconhecessem a importância e a dimensão do turismo como gerador de emprego e renda, conciliando o crescimento econômico com a preservação e a manutenção do patrimônio ambiental e histórico, e da herança cultural. Buscavam-se ainda, a participação e a gestão da comunidade nas decisões dos seus próprios recursos (IDEM, 2003).

A proposta do Programa acompanhou a evolução do planejamento do turismo cultural, aliando o processo de construção das políticas públicas regionais embasadas pelos atores que participam das discussões compreendidas pela iniciativa privada e pública, não governamentais e sociedade civil organizada. Tais forças comporiam a base de sustentação para o desenvolvimento equilibrado do turismo regional, tendo em vista ser o turismo fenômeno complexo e que requer organização sistêmica das ações a serem aplicadas, principalmente quando relacionadas aos impactos sociais, econômicos, culturais e ambientais. Assim posto, o turismo pode ser tanto positivo, gerando renda e divisas para os municípios, como negativo, pecando no planejamento e reproduzindo massificação para com o patrimônio local, gerando destruição, sobretudo, do ambiente.

Com o avanço das políticas públicas, percebeu-se que era impossível desconsiderar a cultura como uma das mais importantes motivações das viagens turísticas. Segundo Bahl (2004, p. 51):

Reconhecidamente o Brasil é um país de grande potencialidade turística, rico em belezas naturais e aspectos culturais que podem atuar como elementos de atratividade. Neste contexto, o folclore, os sons e ritmos de diversas regiões brasileiras podem ser destacados, além da existência de um artesanato variado e diversificado e um patrimônio histórico e arquitetônico dos mais expressivos.

De acordo com a narrativa acima explicitada, considera-se que a elaboração do planejamento e a gestão de políticas públicas para o turismo tornam-se ferramentas criteriosas para pontuar indicativos favoráveis que a atividade pode

gerar nas comunidades receptoras, bem como evitar os eventuais males que o turismo mal planejado pode provocar. Segundo Panosso Netto, Silva e Trigo (2009, p.52), os argumentos de prós e contras a respeito do desenvolvimento turístico podem, assim, ser visualizados:

- a) Proporcionar oportunidade de emprego, trabalho especializado e não-especializado, já que se trata de um setor de trabalho intensivo;
- b) Gerar oferta de divisas estrangeiras;
- c) Aumentar o ingresso de renda;
- d) Criar um maior produto nacional bruto;
- e) Requerer a criação de infra-estrutura que também ajudará a estimular o comércio e as indústrias locais;
- f) Justificar a preservação ambiental;
- g) Aumentar a arrecadação de impostos e taxas;
- h) Ajudar a diversificar a economia;
- i) Criar uma imagem favorável do lugar de destino;
- j) Facilitar o processo de modernização mediante a educação dos jovens e da sociedade e da troca de valores;
- k) Proporcionar instalações turísticas e recreativas que a população local pode utilizar;
- l) Oferecer aos estrangeiros a oportunidade de levar uma impressão favorável de um país ou região pouco conhecidos.

Sobre os aspectos negativos que devem ser evitados, os autores evidenciam (IDEM, 2009, p.53):

- a) Criar excesso de demanda que pode prejudicar a área onde está inserido;
- b) Criar grandes problemas que os benefícios econômicos não se consolidam;
- c) Desviar fundos de projetos necessários ao desenvolvimento econômico;
- d) Gerar problemas sociais por diferenças econômicas, sociais, introdução da prostituição, jogos de azar, delinquência;
- e) Degradar o ambiente físico natural;
- f) Degradar o ambiente cultural;
- g) Poder originar fluxos muito díspares de pessoas de acordo com a sazonalidade turística;
- h) Aumentar a vulnerabilidade às mudanças econômicas e políticas;
- i) Inflacionar terrenos, imóveis e os preços de bens e serviços locais.

Desse modo, o Mtur foi concebido em 2003, sob reivindicação antiga de setores acadêmicos, empresariais e institucionais. Ele teve como meta consolidar junto às secretarias, conselhos e órgãos competentes (de instância regional ou local) diretrizes que promovessem o desenvolvimento da atividade de modo a maximizar mais benefícios para as populações locais e minimizar os impactos decorrentes da falta de gestão e controle (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2011).

Segundo os dados fornecidos pelo Ranking de Competitividade no Setor de Viagens e Turismo Internacional, o relatório de classificação dos países quanto à competitividade turística, que abarca 133 economias mundiais, publicado no Plano Nacional de Turismo (PNT) - (2011, p.28): “A Suíça, Áustria e Alemanha mantiveram-se, respectivamente, em 1º, 2º e 3º lugares, nos três anos consecutivos. O Brasil teve uma melhora significativa, passando de 59º em 2007 para 45º, em 2009”.

De acordo com os dados fornecidos pelo PNT (2011, p.36-41), o Brasil passou de 1,71 milhões de pessoas empregadas no segmento turístico, em 2002, para 2,27 milhões de pessoas empregadas em 2008, o que representa o crescimento da ordem de 32,7% em seis anos. No ano de 2008, esse número correspondeu a 5,76 % do total de empregos formais acumulados no país. Além disso, as viagens domésticas no Brasil vêm crescendo nos últimos anos. Os números apresentam expansão de 12,5% de 2005 a 2007, quando foram realizadas em torno de 156 milhões de viagens domésticas. A taxa de permanência média nos locais foi de 8,5 dias, e, desse total, foram gerados 1,33 bilhões de pernoites no ano de 2007, em todo o país. Ainda de acordo com a referida pesquisa, o gasto médio por dia realizado pelos turistas foi de R\$ 58,60 em 2007, o que permite estimar um montante de R\$ 9,14 bilhões mobilizados pelo mercado do turismo doméstico no Brasil daquele ano.

Ainda dimensionando dados estatísticos do turismo no Brasil, o país registrou, em 2009, receita cambial turística de US\$ 5,30 bilhões. Apesar de inferior ao máximo histórico registrado no ano anterior, esse valor representa crescimento de 165%, se comparado ao ano de 2002 (US\$ 2 bilhões). No mesmo período, o crescimento da receita turística mundial foi de 66%. O saldo cambial líquido do turismo, que apresentou resultados positivos em 2003 e 2004, após mais de 10 anos com saldos negativos, revelou um déficit de US\$ 5,59 bilhões, em 2009. A chegada de turistas estrangeiros, depois de apresentar crescimento superior a 40% entre os anos de 2003 e 2005, chegando a US\$ 5,36 milhões, apresenta tendência à estabilização, com números pouco superiores a US\$ 5 milhões desde então (IDEM, 2011).

Talvez o cenário ainda não se mostre ideal se comparado a outros destinos internacionais, mas acredita-se que, paulatinamente, tais políticas possam dispor de ações que qualifiquem, certifiquem, divulguem e sensibilizem toda a cadeia



produtiva, a começar por ações que integrem os atores locais. Todavia, de nada adiantará se não houver sinergia entre os atores envolvidos (poder público, iniciativa privada, sociedade organizada e comunidade envolvida) se a mentalidade dos gestores não mudar.

O turismo é excelente ferramenta de inclusão e desenvolvimento de regiões e comunidades, mas se for olhado apenas pelo prisma “economicamente viável”, poderá estar fadado ao insucesso ao longo do tempo. Políticas eficazes serão aquelas que dispuserem de estratégias de fortalecimento do Brasil enquanto produto ímpar e da gestão participativa para o seu desenvolvimento contínuo (DIAS, 2003).

Para isso, o próprio PNT 2011 – 2014 do Brasil (2011, p. 35) sintetiza o cenário da gestão pública nacional, afirmando:

(...) a implementação do modelo de gestão descentralizada e compartilhada, a estruturação da oferta turística a partir do modelo proposto pelo Programa de Regionalização, a realização de cinco edições do Salão do Turismo, a revisão da legislação turística com a promulgação da Lei do Turismo, a qualificação profissional e o desenvolvimento do novo sistema de cadastramento de prestadores de serviços turísticos. Além disso, o aumento do crédito para o setor, a ampliação das campanhas de incentivo às viagens domésticas, o redirecionamento das estratégias de promoção internacional com destaque para a diversidade natural e cultural do País e, mais recentemente, a captação dos dois principais megaeventos esportivos internacionais – a Copa do Mundo FIFA 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016 – representam conquistas significativas.

Apesar das projeções positivas, não basta apenas o discurso teórico, já que é necessário pôr em prática o planejamento adequado para cada realidade territorial e de grupos envolvidos na constituição turística do país, ou seja, gestão descentralizada e compartilhada como apontada pelo PNT. O que se percebe no contexto nacional são fragilidades operacionais por parte dos próprios gestores públicos, que priorizam mais incentivos político-partidários, propagandísticos e marqueteiros. A prioridade de fato do governo nacional tem sido atender interesses diretos de grandes empresários da rede hoteleira e operadoras turísticas, prejudicando os pequenos empresários do setor.

O turismo não é tratado equitativamente de fato como segmento econômico, cultural, ambiental de interesse geral no Brasil. Isso ocorre em virtude de uma conjugação de fatores, seja por falta de valorização dos profissionais que estão no mercado e do próprio poder público, que não cria condições favoráveis, ou, até

mesmo, por falta de incentivos daqueles que estão se capacitando nos cursos superiores nas áreas de Turismo e Hospitalidade (Turismo, Hotelaria, Lazer, Eventos, Gastronomia), que poderiam estar dedicados às discussões profícuas e holísticas, a fim de provocar mudanças necessárias para toda a sociedade brasileira.

## 1.2 POLÍTICAS NACIONAIS DE TURISMO INDÍGENA

As políticas nacionais de turismo especificamente sobre os territórios indígenas no Brasil possuem cenários distintos e dialéticos no âmbito social, cultural, político e econômico nos quais se inserem. A aplicação das políticas públicas do turismo indígena está associada à desarticulação de comunicação entre os órgãos representativos do poder, que, baseados em legislações atrasadas, impossibilitam a discussão numa esfera global e eficaz sobre o desenvolvimento adequado e produtivo com os próprios indígenas. Ressalta-se que, com o envolvimento dos indígenas nas discussões de interesse público e coletivo, seja possível promover sua inclusão social, tornando-os protagonistas.

A legislação existente no país é definida pela Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, publicado no Diário Oficial de 21 de dezembro de 1973, sancionado pelo presidente Emílio Médici. A referida Lei, em seu Art.1º, trata da regulação da situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional. O documento apresenta algumas controvérsias relativas ao desenvolvimento autônomo das comunidades indígenas, e, partindo desse princípio, apresentam-se nessa discussão algumas reflexões para perceber de que forma poderão estar inseridos no desenvolvimento turístico.

O Art. 2º da referida Lei trata dos deveres da União, dos Estados e dos Municípios, bem como dos órgãos das respectivas administrações indiretas, com relação à proteção das comunidades indígenas e à preservação dos seus direitos, dentre os quais, destacam-se:

- I - estender aos índios os benefícios da legislação comum, sempre que possível a sua aplicação;
- II - prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integradas à comunhão nacional;

III - respeitar, ao proporcionar aos índios meio para seu desenvolvimento, as peculiaridades inerentes à sua condição;

IV - assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência;

V - garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso;

VI - respeitar, no processo de integração de índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes;

VII - executar sempre que possível mediante a colaboração dos índios, os programas e projetos tendentes a beneficiar as comunidades indígenas;

VIII - utilizar a cooperação de iniciativa e as qualidades pessoais do índio, tendo em vista a melhoria de suas condições de vida e a sua integração no processo de desenvolvimento;

IX - garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos de Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes;

X - garantir aos índios o pleno exercício dos direitos civis e políticos que em fase da legislação lhes couberem. (grifo nosso)

Os grifos da citação são para destacar os direitos que foram concedidos aos povos indígenas, dos quais se deve evidenciar o acesso à integração nacional; a garantia de inclusão em projetos e programas de desenvolvimento social, cultural e, consequentemente, econômico, além da possibilidade de livre escolha dos meios de vida e subsistência. Tais direitos são interpretados de forma dialética, uma vez que o próprio indígena, ainda sob tutela do Estado, fica dependente das determinações exigidas pelo próprio Estatuto, ou seja, seu direito é condicionado e atendido parcialmente.

Analisando e extraindo mais alguns trechos do Estatuto do Índio, verifica-se a dificuldade para entender, na íntegra, a dinâmica de seguridade dos direitos e deveres dos indígenas. Observa-se, no decorrer da Lei nº 6.001, o seguinte:

Art.24º O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades.

Art.43º A renda indígena é a resultante da aplicação de bens e utilidades integrantes do patrimônio Indígena, sob a responsabilidade do órgão de assistência ao índio.

§1º A renda indígena será preferencialmente reaplicada em atividades rentáveis ou utilizada em programas de assistência ao índio.

(...)

Art.52º Será proporcionada ao índio a formação profissional adequada, de acordo com seu grau de culturação.

Art.53° O artesanato e as indústrias rurais serão estimulados, no sentido de elevar o padrão de vida do índio com a conveniente adaptação às condições técnicas nomeadas.

(...)

Art.58° Constituem crimes contra os índios e a cultura indígena:

I - escarnecer de cerimônia, rito, uso, costumes ou tradição culturais indígenas, vilipendiá-los ou perturbar, de qualquer modo, a sua prática.

Pena - detenção de um a três meses;

II - utilizar o índio ou comunidade indígena como objeto de propaganda turística ou de exibição para fins lucrativos. Pena - detenção de dois a seis meses; (grifo nosso)

Os trechos destacados tratam do direito à posse para uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas pelos indígenas, incluindo, nesse sentido, o estímulo à produção de artesanato, a fim de aumentar a renda e a qualidade de vida. Analisando o proposto, verifica-se a dialética existente quanto ao estímulo ao desenvolvimento, uma vez que enfatiza a restrição, tanto no que se refere à disseminação e propagação da cultura indígena, quanto à possibilidade de geração de renda e divisas, além da conservação cultural promovida pelo turismo em territórios tradicionais.

As determinações fomentadas pelo Estatuto do Índio não são tratadas com o devido rigor no Brasil, mesmo porque várias comunidades vêm desenvolvendo, há décadas, a promoção do turismo indígena, como acontece com os povos Pataxó, na Bahia, os Caiapó, no sul do Pará, os Xavantes no Xingu no estado do Mato Grosso, os Marajoaras do Pará, entre outros. Estes sofrem reflexos negativos advindos não exclusivamente da atividade turística, mas principalmente do próprio sistema de produção capitalista, que geram, inevitavelmente, a informalidade e o desemprego em detrimento do próprio processo de comunicação e tecnologia implantadas. Em contrapartida, há também a observação de impactos positivos quando se fomentam a educação ambiental, o intercâmbio cultural, a geração de renda e o emprego para os próprios indígenas (conforme apontado anteriormente no Art. 43° do Estatuto do Índio), a formação profissional adequada (Art. 52° do Estatuto), entre outras formas de desenvolvimento do turismo sustentável. Diferentemente da realidade brasileira, povos indígenas vêm recebendo incentivos de fomento da atividade como os Māori (Nova Zelândia), Mapuche (Chile), Nevería (México), Wichí (Argentina), Kuna (Panamá), Maracaíbo (Venezuela), entre outras etnias.

Um dos pontos emergentes de discussão na esfera federal está exatamente nesse assunto, uma vez que existem diversos exemplos positivos espalhados no

território nacional e estrangeiros de turismo indígena que não são levados em conta quando se pensa na promoção da inclusão social, econômica e cultural de tais comunidades.

Paralelamente ao cenário posto, a gestão profissional das políticas turísticas foi inicializada principalmente a partir do PNT estruturado 2003, e, desde então, atualizado periodicamente por meio do Ministério do Turismo. Como resultado de inúmeras reuniões entre os participantes de diversos setores do turismo brasileiro, o MTur lançou, em 13 de junho de 2007, o “PNT 2007/2010: Uma viagem de inclusão”. A propósito, o referido subtítulo do Plano causa inquietações. A partir do documento disponível, é possível questionar: incluir quem, como e onde? No referido PNT, não se evidenciaram, de fato, respostas concretas para promover a inclusão social e cultural das comunidades indígenas brasileiras.

Segundo Panosso Neto; Silva; e Trigo (2009, p.83) o fato pode ser respondido da seguinte forma:

Uma política pública e responsável de turismo deve incluir pessoas nos campos econômico, social e político formado pelo turismo e pelas diversas atividades de lazer. A inclusão se faz tanto por aqueles que passaram a ter condições de viajar, de fazer turismo, quanto pelas pessoas que se capacitam e se inserem no mercado de trabalho, aumentando, assim, o seu conhecimento, a sua renda e a participação na sociedade como cidadão livre e produtivo.

Com a criação da Lei 11.771, de 17 de setembro de 2008, foi sancionada a Política Nacional do Turismo. Dentre as várias disposições desta quanto ao planejamento, desenvolvimento e estímulo ao setor turístico, estabeleceram-se questões sobre regulamentação, normatização e fiscalização dos prestadores de serviço. Apenas um artigo da referida lei faz breve menção ao desenvolvimento do turismo em comunidades tradicionais:

Art. 5º A Política Nacional de Turismo tem por objetivos:  
 (...) VIII - propiciar a prática de turismo sustentável nas áreas naturais, promovendo a atividade como veículo de educação e interpretação ambiental e incentivando a adoção de condutas e práticas de mínimo impacto compatíveis com a conservação do meio ambiente natural;  
 IX - preservar a identidade cultural das comunidades e populações tradicionais eventualmente afetadas pela atividade turística.

O contexto indígena surge, muitas vezes, sob a égide de políticas centralizadas e individualistas, em um sistema de “quem perde ou ganha mais” com a readequação e estruturação de determinada localidade para o desenvolvimento turístico. No caminho inverso desse discurso, afirma-se que é possível realizar propostas integradas para a promoção do turismo indígena, desde que haja mobilização de interesses de pessoas que buscam como fim único tornar o segmento turístico realidade, uma vez que, quanto maior envolvimento, maiores as chances de ofertar um núcleo turístico de qualidade e sustentável.

Dessa forma, tanto a União como os estados e municípios devem estimular parcerias para a criação de estratégias para o desenvolvimento do turismo indígena, independentemente de partidos e de governabilidade. O fato é que se deve ouvir a comunidade indígena, a fim de que ela possa participar das definições que envolvem seu protagonismo na tomada de decisões. Entretanto, para construir um desenvolvimento turístico que intencione padrões de qualidade e competitividade, com vistas aos demais mercados nacionais (e internacionais), não só a parceria entre público/privado mostra-se importante, como também a criação de projetos participativos com antigos e novos atores (IES; associações de classe; Organizações Não governamentais (ONGs); OSCIP, entre outras organizações).

As diretrizes para a Política Nacional de Ecoturismo, elaboradas em 1994, já articulavam a inclusão de povos indígenas, estimulando-os a participar do processo de planejamento como forma de preservação de seu patrimônio cultural e ambiental. Ainda encontram-se disponíveis os manuais e orientações, como é o caso das Diretrizes para o Turismo Cultural elaborada pelo Ministério do Turismo, em que é possível visualizar parâmetros teóricos e conceituais a respeito do que se entende por turismo cultural e outros recortes inseridos nesse universo turístico (místico, gastronômico, religioso, étnico, esotérico, entre outros), além de orientar o planejamento adequado e específico a esse segmento.

Como exemplo de projeto de turismo indígena já desenvolvido, cita-se o Projeto “*Umukamé-sara: planejamento participativo e ecoturismo indígena*”, realizado no território indígena no alto Rio Negro, nos anos de 2004/2005. Por meio de oficinas e reuniões entre as lideranças comunitárias e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e FUNAI, a comunidade participou efetivamente da proposta e pôde compreender qual seria seu

papel para o desenvolvimento do ecoturismo em seu território, sobretudo, porque visava fortalecer e valorizar seu patrimônio cultural material e imaterial.

Para a pesquisadora do Projeto, Ivani Ferreira Faria (2009, p.272):

Todas as comunidades aceitaram desenvolver o turismo com o segmento do ecoturismo porque entenderam que é mais adequado à realidade sociocultural e ambiental com possibilidades de geração de renda, devido às dificuldades econômicas e sociais que passam em função da escassez de peixes e da fragilidade da terra que não possibilita grandes áreas agricultáveis com roças.

De fato, as dinâmicas territoriais e socioculturais vão se modificando ao longo do tempo. Não é diferente quando se insere a produção turística nos espaços indígenas e estas objetivam a conservação ambiental, cultural e fonte de renda alternativa para propiciar sua autodeterminação e sustentabilidade, como acontece na experiência percebida por Faria (2009).

Nesse sentido, os organismos de fomento têm que se atentar para o exotismo com que tratam certos territórios étnicos; despidendo-se do olhar do colonizador e considerando que ações verticalizadas devem ser tomadas porque tais núcleos não sabem decidir o que é prioritário. Planejar significa ser e agir de forma responsável, orientando ações que contemplem o bem-estar coletivo. Seguindo esse raciocínio, entende-se que toda e qualquer atividade deva ser realizada com ética e sem falsas promessas que possam assegurar expectativas ilusórias apenas para beneficiar instituições. O viés do novo paradigma de desenvolvimento inclusivo propõe como meta a melhoria da qualidade de vida e do índice de desenvolvimento, descentralizando ações e incorporando preceitos que envolvam a gestão participativa e integrada de todos os envolvidos no processo de planejamento do turismo.

Assim, o turismo indígena com base local, cujo diferencial esteja personificado na questão da etnicidade, pode ser sistematizado como estratégia eficaz de inclusão social, desenvolvimento sociocultural e de conservação ambiental. Para tanto, toda e qualquer política pública, plano ou projeto deve levar em consideração as reais necessidades das comunidades, da saúde à educação, da geração de empregos ao fortalecimento da identidade cultural, perpassando o principal item, que consiste no critério de gestão participativa como ferramenta de aporte à atividade turística cabendo aos prováveis parceiros a sensibilização,

instrução, capacitação, qualificação e captação de recursos para que a atividade se torne factível e condescendente com as realidades locais e com as expectativas em relação aos benefícios que podem ser maximizados a partir do desenvolvimento do turismo nos respectivos territórios.

## 2 A ATIVIDADE TURÍSTICA NEOZELANDESA

O turismo na Nova Zelândia, diferentemente do brasileiro em alguns aspectos, no que se relaciona aos níveis de desenvolvimento, assume posição de destaque, já que a atividade vem acontecendo de forma organizada desde o início do século XX e, atualmente, assume o topo na posição da economia nacional. Evidentemente, as iniciativas públicas e privadas geraram impactos massificados nos destinos turísticos da mesma forma que os gestores brasileiros. Entretanto, ações mitigadoras estão acontecendo nos mais diversos tipos de segmentos turísticos atendidos no país.

O turismo neozelandês provocado pela demanda turística, projetado para a prestação de serviços especializados e, atualmente, em fase acelerada de crescimento e inovações, vem enfrentando o desafio de equacionar as dimensões de ordem econômica, social, cultural e ambiental, visando a um planejamento estratégico com enfoque no desenvolvimento sustentável da oferta disponível. Nesse sentido, da mesma forma apresentada no cenário brasileiro, será compilada uma reunião de fatos históricos e de organização turística neozelandesa no que tange ao encaminhamento das políticas públicas nacionais para fomento do *turismo indígena*.

### 2.1 HISTÓRICO E ORGANIZAÇÃO DO TURISMO NACIONAL

Estima-se que a primeira viagem à Nova Zelândia, cuja finalidade foi exclusivamente turística, tenha acontecido há mais de 170 anos. Ryan (1998) traçou a chegada dos primeiros turistas, como a do naturalista *Bidwell*, que, em 184, envolveu-se com a construção do primeiro hotel da cidade de Rotorua. Cinquenta e sete anos após a chegada de *Bidwell*, precisamente em 1898, a cidade já dispunha



de mais de 450 salas comerciais para fins turísticos. Vale destacar que as acomodações e necessidades dos turistas eram planejadas, organizadas e realizadas por gestores e empresários essencialmente de descendência indígena Māori. Gradualmente, a infraestrutura foi se espalhando por diversos locais, o que consolidou a influência indígena por todo o país (RYAN, 1998).

Diferentemente da realidade brasileira, a Nova Zelândia possui histórico precursor, inovador e solidificado do ponto de vista profissional e quando se trata da intervenção governamental na criação de políticas públicas voltadas ao turismo. Em 1901, ela se tornou o primeiro país no mundo a estabelecer a organização do turismo nacional com a implantação do Departamento de Turismo e Resorts de Saúde (*Department of Tourist and Health Resorts*). O referido Departamento possibilitou a promoção do país no exterior, bem como o desenvolvimento da infraestrutura e recursos necessários para atrair visitantes ao litoral neozelandês (*NEW ZEALAND MĀORI TOURISM COUNCIL - NZMTC, 2011*).

Em 1903, a Nova Zelândia recebeu cerca de 5.000 visitantes, número substancial, dada a distância e o tempo que levavam os turistas para chegar até o país. No entanto, a falta de infraestrutura para acomodar os visitantes na época impedia o crescimento. A primeira viagem de *Wellington* para *Auckland* só ocorreu a partir de 1912, a qual durou dias e utilizou como principal meio de transporte, o trem (IDEM, 2011).

A promoção do turismo no exterior começou imediatamente por meio da criação de agências públicas de fomento, cuja função era distribuir o material publicitário disponível e participar de eventos promocionais internacionais. Em 1911, a referida agência nomeada - *The Government Tourist Bureaux* – fornecia assessoramento nas reservas turísticas aos agentes de viagens; planejamento de itinerários e informações aos turistas interessados em conhecer o destino neozelandês. No final de 1980, houve transição da privatização das agências públicas, incluindo a *The Government Tourist Bureaux*; *National Film Unit*; *New Zealand Rail* e *Tourist Hotel Corporation*. Todas as organizações que antes eram de poder público se tornam da iniciativa privada, criando um só organismo no ano de 1999 - *The New Zealand Tourism Department (NZTD)*. Acredita-se que parte do sucesso conquistado pelo país foi devido à projeção externa, bem como e à criação de políticas específicas e unificadas (IDEM, 2011).

No mesmo ano, a NZTD lançou a campanha “*100% Pure New Zealand*”, cujo objetivo era potencializar e promover a imagem do país para o mercado externo, utilizando diversas estratégias que incluíam publicidade, eventos, relações públicas e marketing *on line*. A cada ano foram lançadas novas campanhas, mas, em 2007, o enfoque foi projetar a Nova Zelândia como o mais jovem país do planeta, relançando a Campanha promovida em 1999. Além dos esportes radicais, foi divulgado um comercial televisivo que recontava a criação do país, dando enfoque à tradição indígena da Ilha Norte. Segundo a NZTD (2011), a Campanha teve inserção de 24 horas na *homepage* do *YouTube* e estima-se que 600 mil pessoas de todo o planeta assistiram a programação comercial no primeiro dia de lançamento. A Campanha foi transmitida no Reino Unido, Estados Unidos, Austrália, Japão, Canadá, Índia, China, Alemanha e Coreia. Toda a publicidade destinada aos consumidores de turismo do país está disponível no site [www.newzealand.com](http://www.newzealand.com) (IDEM, 2011).

A atividade turística, segundo a organização *Statistics New Zealand Tauranga Aotearoa (SNZTA)* responsável pelos dados estatísticos junto ao governo federal da Nova Zelândia, aponta que o país recebeu mais de 2.499.102 de visitantes em 2010, sendo identificado um aumento de 4,1% no ano de 2009. Nesse fluxo, estão contabilizadas 1.250.028 pessoas provenientes da Oceania e Antártica; 403.800 da Ásia; 482.993 da Europa e 275.146 pessoas das Américas (SNZTA, 2010).

Nota-se que as entradas do país (176.300 residentes) foram mais baixas (5%) do que em 2008, quando atingiram negativamente o fluxo turístico da Austrália, Reino Unido e das ilhas Fiji. Outro indicativo mostra também que no ano de 2009 o país recebeu o menor número de japoneses em qualquer mês, desde junho de 1985. Em 2010, o país registrou cerca de 90.000 empregos diretos no segmento turístico (IDEM, 2010).

Estima-se que o número médio de visitantes por dia na Nova Zelândia, em junho de 2009, foi de 89.800, estabelecendo 8% a menos da média de 97.400 em junho de 2008. A média de permanência dos visitantes foi de 19 dias em junho de 2009, contra 18 dias em junho de 2008. Durante esse mesmo mês havia 2,4 milhões de visitantes. Um feriado prolongado foi o principal motivo de viagem para 1,1 milhões de visitantes no país. Outras 756.100 pessoas chegaram para visitar amigos e parentes e 234.400 pessoas com a finalidade de negócios e eventos (IDEM, 2010).

Acredita-se que os reflexos, em parte negativos, provocados na Nova Zelândia, foram ocasionados devido às instabilidades financeiras por todo o mundo. A atividade turística, diante dessas transformações, é um dos primeiros setores econômicos a sofrer tais impactos. Entretanto, a pequena dimensão geográfica da Nova Zelândia e sua infraestrutura eficiente facilitam a exploração do turismo no país, mesmo em situações de crise financeira mundial.

O país é dotado de belezas cênicas, configurando-se como grande atrativo turístico. A Ilha Norte é considerada como núcleo do poder político, portanto, com o maior apoio logístico no país, onde se localizam as cidades de Auckland (cidade mais populosa) e Wellington (capital do país). É cenário também da maior concentração da cultura indígena, devido aos vários núcleos Māori instalados por toda a Ilha. Já a Ilha Sul é notoriamente conhecida pelos atrativos naturais e esportes radicais vinculados à natureza.

O território do país é, por si só, um atrativo turístico, especialmente para atividades tradicionais como caça, tiro e pesca. A observação de baleias em *Kaikoura*, na costa leste da Ilha Sul, é uma importante atração turística; já os turistas que estão à procura de mais emoção podem praticar na cidade de Queenstown os esportes radicais como o *bungee jumping*<sup>28</sup>, *rafting*<sup>29</sup>, balonismo<sup>30</sup> e *paragliding*<sup>31</sup>.

Os esportes radicais tradicionais no país vêm se propagando inclusive no desenvolvimento cultural indígena, uma vez que esse segmento turístico apresenta em alguns atrativos, características apresentadas no turismo de aventura e ecoturismo, o que encoraja seus visitantes para adquirir experiência no meio natural, acompanhados por guias indígenas (CARR, 2007).

O cenário vulcânico em Rotorua na Ilha Norte, região que concentra diversos atrativos indígenas e de esportes radicais, contribui para o desenvolvimento acelerado do turismo naquela região. A singularidade do local atrai visitantes de diversas nacionalidade, motivados pelas propriedades medicinais da lama vulcânica

---

<sup>28</sup> *Bungee jumping* é um esporte radical, que consiste em saltar de grandes alturas, amarrado pelos tornozelos a uma corda elástica. A J Hackett, nascido na Nova Zelândia, inventou o esporte naquele país.

<sup>29</sup> O *rafting* é a prática de descida em corredeiras em equipe utilizando botes infláveis e equipamentos de segurança.

<sup>30</sup> Balonismo é um esporte aéreo praticado com um balão de ar quente.

<sup>31</sup> *Paragliding* consiste num voo livre utilizado como esporte recreativo e competitivo de voar. O piloto senta-se em um arnês suspenso abaixo de uma asa de tecido, formada por linhas a sua suspensão baseada na pressão de ar que entra na frente da asa.

e pelo interesse de desfrutar dos recursos naturais disponíveis. Além do forte cheiro de enxofre que emana do solo, a região é coberta pela atividade vulcânica. Exemplo disso foi a erupção, em 1886, do Monte *Tarawera*, que vitimou mais de 100 pessoas, a maioria dos quais era Māori. Os empresários locais trabalham a tragédia ocorrida em favor do turismo, de modo que as pessoas se entusiasmam com a iminência de novas erupções. Em Rotorua, os atrativos turísticos são apresentados por guias de turismo exclusivamente Māori (ZYGADLO, 2003).

Outro fator preponderante para o desenvolvimento turístico no país foi a vontade dos colonos europeus de atuarem como promotores de Rotorua. Para Ryan (1998), o turismo utilizou-se de três elementos para se manter: a singularidade da paisagem; as atividades realizadas dentro dos estabelecimentos turísticos e as concepções indígenas transportadas para o local. O sucesso do turismo indígena em Rotorua pode, portanto, ser explicado pela criação de imagens fortes em cada uma das três dimensões apontadas. O autor argumenta que as características dos povos indígenas observadas na prática do turismo materializam-se por meio de referências ligadas ao território, artesanato, história e patrimônio. Os dois primeiros fatores são conectados a concretização simbólica, enquanto que o patrimônio e a história estão estreitamente interligados à relação simbólica com a terra e o lugar.

## 2.2 POLÍTICAS NACIONAIS DE TURISMO INDÍGENA

A diversificação do produto turístico indígena tem sido apoiada pela existência de políticas governamentais e organizações que permitem a participação ativa do indígena na gestão do turismo na Nova Zelândia. A cada ano, várias organizações governamentais Māori empregam recursos humanos qualificados com nível superior em gestão, reforçando, assim, os interesses estratégicos, entrada na política e desenvolvimento de produtos, marketing, promoção, educação e formação profissional.

O Ministério do Desenvolvimento Māori oferece aconselhamento, orientação e apoio às empresas turísticas a partir de uma base centralizada em Wellington e escritórios regionais por todo o país. O Ministério financiou a entrega do Programa de *Mentoring* Māori Turismo - *The Māori Tourism Mentoring (MTMP)* no ano de 2009/2010. O Programa, construído sobre projeto piloto de 2006, teve como objetivo ajudar empresas de turismo cultural Māori a tornar-se rentável e sustentável até o

ano de 2015. Mais de 45 empresas de turismo cultural Māori estão atualmente vinculados ao MTMP, recebendo orientação de mentores experientes (NZMTC, 2011).

A NZMTC tem trabalhado ativamente na criação e gerenciamento de políticas públicas para manutenção e desenvolvimento equilibrado do turismo indígena no país. Carr (2007) descreve que essa organização trabalha com agências, incluindo a *New Zealand's Tourism*, para desenvolver iniciativas Māori de comercialização do turismo e proporcionar oportunidades para operadores turísticos, incluindo normas de qualidade e autenticidade cultural (IDEM, 2011).

O organismo tem estabelecido relação formal, incluindo funções consultivas com nove entidades nacionais relevantes para o segmento turístico, incluindo o Ministério do Turismo, *Tourism New Zealand's*, Associação da Indústria do Turismo da Nova Zelândia, Conselho das Operadoras de Aviação, Viagens e Turismo, e também o departamento de qualificação da Nova Zelândia. Esse último tem a incumbência de garantir a formação profissional específica dos recursos humanos no país. Além disso, desde 2001, a Organização Regional do Turismo Māori tem crescido, passando de quatro para onze e incluindo algumas organizações regionais com considerável representação, como por exemplo, a *Te Ara Mauri* e a *Tai Tokerau Māori Tourism Association (TMTA)*. Além disso, foi criado o serviço de assessoria e consultoria em 1988, a fim de auxiliar os proprietários de empresas indígenas a desenvolver habilidades para trabalhar com o conjunto de operadores turísticos e de outros setores intervenientes conexos (IDEM, 2011).

No treinamento, os indígenas foram qualificados para entender sobre hospitalidade, planejamento, desenvolvimento, gestão e comercialização de produtos turísticos que refletem sobre os objetivos das organizações nacionais, reduzindo o sentimento de isolamento. A ação desenvolvida, na época, para permitir a comercialização internacional das operações Māori, provocou impulso e hoje são listados quase 100 produtos turísticos, que vão desde alojamentos e transporte até passeios guiados no momento da visita. A existência dos produtos locais e regionais asseguram às organizações Māori papel ativo no fomento de políticas governamentais e gestão do turismo em nível nacional (IDEM, 2011).

O crescimento do turismo indígena na Nova Zelândia tem refletido diretamente nos setores econômicos, sociais e culturais das comunidades que o fomentam, principalmente nos indígenas que habitam os territórios demarcados

embrenhados de valores espirituais, mitologia e modo de vida tradicional. Quando os povos indígenas têm sua própria identidade pessoal e coletiva entrelaçada com as paisagens culturais, podem provocar a procura por parte dos visitantes estrangeiros pela experiência de tais valores. A comunicação utilizada por operadores turísticos ou guias de turismo tem "sentido de lugar". Estes agem como mediadores entre os visitantes e a paisagem, dando o resultado almejado pelo turista (CARR, 2007).

Desde meados dos anos de 1980, houve vários relatórios do envolvimento dos Māori com a atividade turística da Nova Zelândia, nos quais a própria comunidade expressava preocupação com os impactos negativos que poderiam ser provocados sobre a sua cultura. O que se percebe no país, todavia, é o elevado nível de conscientização sobre os perigos da pirataria e reprodução sem a devida autorização de imagens dos indígenas Māori como, por exemplo, retratos em cartões postais (IDEM, 2007).

Na década de 1990, foi vivenciado um período de rápido crescimento do turismo Māori, indo desde performances culturais tradicionais até variados produtos que são expandidos por toda a atividade turística nacional. Até o ano de 2000, a escala de empreendimentos Māori envolvidos no setor era estimada em mais de 250 empresas. Em 2010, a organização NZMTC diagnosticou que havia mais de 650 empresas de turismo Māori empregando direta e indiretamente mais de 20.000 pessoas (NZMTC, 2011).

Apesar do considerável foco no crescimento do turismo indígena na Nova Zelândia, com o surgimento de políticas públicas e também de literaturas acadêmicas específicas sobre o assunto, não se esgota a necessidade permanente de pesquisas para avaliar o seu desempenho. Diante disso, o governo elaborou um Plano de Turismo no ano de 2001, intitulado "*New Zealand Tourism Strategy 2010*" que objetivou, segundo o governo nacional, quatro grandes estratégias para o fomento do turismo sustentável:

- "*Securing and conserving a Long Term Future*": objetiva promover a conservação do natural, cultural e social sobre a natureza na interação com o turismo em longo prazo;
- "*Marketing and Managing a World Class Visitors Experience*": busca o desenvolvimento e consolidação da imagem do país no cenário internacional por meio da ampliação e melhoramento da infraestrutura específica,

possibilitando a diversificação de novos produtos e diminuição da sazonalidade turística;

- “*Working Smarter*”: visa à eficiência do sistema turístico, por meio da cooperação mútua entre os empreendedores turísticos, a fim de potencializar as forças e potenciais existentes; e
- “*Being Financially and Economically Prosperous*”: propõe discutir instrumentos administrativos e de estabilidade financeira aos empreendedores e investidores atuais e futuros do turismo.

Para McIntosh & Ryan (2007), com o referido Plano, houve maior participação do povo Māori para demonstrar a capacidade de planejamento e gestão no turismo com concepções provenientes do desenvolvimento sustentável. O turismo é visto como importante fonte potencial de crescimento econômico para as comunidades Māori, pois tanto eles como outras comunidades indígenas, sofrem com as interferências culturais, sociais e econômicas.

Nesse sentido, o turismo tem sido na Nova Zelândia importante fonte de renda para os indígenas. O segmento possibilita rendimento para os quatro grupos Māori do Norte da Ilha, como os *Ngati Kamu*, *Te Nga Puhi*, *Ngati Hine* e *Ngati Wai*. As vantagens socioeconômicas e culturais são tangíveis e inquestionáveis. Segundo Ryan (1998, p. 237):

As Te Awakotuko, in 1981, noted: ‘I was determined to expose tourism as a corrupter of pure culture, spawning cultural malaise’, but instead, after two years work, concluded; there was indeed substance to my people’s loud and frequent claims that tourism has not hurt Te Arawa; in many instances it has helped us<sup>32</sup>

Com esse depoimento, é possível perceber que os benefícios trazidos pelo turismo não são apenas de natureza econômica, uma vez que as receitas obtidas são utilizadas para ações comunitárias. Nesse sentido, os *Marae* (casa tradicional Māori) se renovam, e, com os investimentos implementados, graças aos incentivos

---

<sup>32</sup> "Como Te Awakotuko, em 1981, observou: Estava determinado a expor o turismo como um corruptor da cultura pura que gera mal-estar cultural, mas em vez disso, depois de dois anos de trabalho, conclui que houve de fato um significado para meu povo, forte e frequente que afirma que o turismo não prejudicou a Te Arawa, em muitos casos, tem nos salvado" (Tradução nossa).

dos fundos de turismo, são mais capazes de cumprir com suas funções enquanto centros sociais e de educação Māori. As músicas e as danças não são simplesmente coreografias baseadas no passado, há uma evolução dinâmica e artística dentro da disciplina imposta por essa arte. Os benefícios psicológicos carreados com o desenvolvimento do turismo devem ser levados em consideração quando se fala da importância deste no restabelecimento da identidade cultural (RYAN, 1998).

O turismo indígena atualmente pode ser avaliado no uso de duas premissas basilares. Segundo Ryan (1998, p. 28), a primeira esta relacionada às oportunidades para o turismo cultural; e já a segunda premissa relaciona-se ao contato com turismo em ambientes naturais, ambas atribuídas às diferentes fases, como relacionados a seguir:

- a. Sem contato;
- b. Acesso controlado;
- c. Participação indireta;
- d. Contato Passivo;
- e. Contato direto embrionário;
- f. Atividades organizadas ocasionais;
- g. Determinadas atividades sazonais;
- h. Participação mais ativa;
- i. Oportunidades interativas (viagens);
- j. Oportunidades interativas (longo prazo);
- k. Imersão total (Tradução nossa).

Como se observa, embora sejam breves e incompletas as fases descritas por Ryan (1998), os exemplos apresentados mostram que o envolvimento dos Māori no turismo não é facilmente categorizado, já que as práticas variam entre os locais, setores industriais e as fases do negócio. Alguns empreendimentos são pequenos, mas razoavelmente bem estabelecidos, enquanto outros estão a surgir, pelo menos a nível local, como importantes empresas turísticas.

Sobre a dimensão do Turismo Māori, Ryan (1998) indica ainda que grande parte da literatura sobre povos indígenas no desenvolvimento turístico está relacionada à cultura como produto. Os espetáculos e atividades culturais realizados duram de duas a seis horas, sendo considerados em parte como fenômeno pós-modernos, onde até mesmo os elementos simbólicos são transformados em experiência consumidora.

As pesquisas têm apresentado ampla gama de custos e benefícios do turismo relacionado à cultura, com preocupações centradas em questões como a



necessidade de garantir a autenticidade e controle Māori no desenvolvimento do turismo baseado na *taonga* (tesouro sobre os valores culturais). Ao mesmo tempo, o turismo é percebido como uma oportunidade melhorar do *status* socioeconômico, devido à comercialização do recurso "singularidade biocultural da cultura Māori" (CARR, 2007), ou seja, o exotismo advindo dos elementos extraídos da natureza para dar forma mística aos produtos elaborados e comercializados pelas comunidades.

Dentro dessa ampla gama de atividades, corre o fio comum de 'estar Māori' como sentimento de identidade que liga o indivíduo ao conjunto mais amplo de relacionamento com as pessoas locais. A percepção de autoidentidade é encontrada entre muitos povos indígenas e, portanto, talvez não seja inesperado que o turismo "tenha descoberto" os povos indígenas nesse contexto moderno. No passado, turistas ingleses "descobriram" o povo Māori com o intuito de afirmar a autoexpressão vitoriana como sendo civilizados. Atualmente, turistas procuram outro significado a partir do encontro com o Māori que nada mais é do que o próprio multiculturalismo e a descoberta de novos territórios (IDEM, 2007).

Nessa perspectiva de mercado, o turismo indígena projeta-se como importante mecanismo de desenvolvimento econômico das comunidades indígenas, sobretudo, nos negócios e produtos desenvolvidos especialmente em relação à busca de novas oportunidades comerciais para atrair mais visitantes e ampliar a alta temporada de visitação. Geralmente os setores mais representativos são de entretenimento, arte, artesanato, território e hospedagem. Para McIntosh & Ryan (2007, p. 35): "*Māori products are thus an important focus for tourism activity in New Zealand attended an 'organized' Māori event, with 306, 470 (or 29.7% of all international visitors) recorded as attending a Māori cultural performance.*"<sup>33</sup>

O setor de hospitalidade tem se beneficiado diretamente com o turismo indígena local. Visitando, por exemplo, o *Marae* (espaço de reunião, de celebração ritual indígena), um dos importantes sítios da história Māori que celebra o espaço de representação cultural e comercialização de produtos, gasta-se em média NZ\$ 100,00 (cem dólares neozelandês) por dia de visita. Os variados tipos de

---

<sup>33</sup> "Os produtos Māori são, portanto, um foco importante para a atividade turística da Nova Zelândia e na participação da organização dos eventos Māori, com 306, 470 (ou 29,7% do total de visitantes internacionais) registrados como espectadores de uma performance cultural Māori" (Tradução nossa).

experiências sobre a cultura Māori vêm ganhando espaço no cenário mundial, pois cada vez mais estão aperfeiçoando a qualidade na prestação dos serviços, bem como os produtos com finalidade comercial (MCINTOSH & RYAN, 2007).

As pesquisas de mercado realizadas pelos órgãos públicos, assim como pelas operadoras turísticas, têm concentrado esforços na demanda de turismo internacional, principalmente pelo impacto provocado pelo segmento indígena na economia nacional, como descrito por McIntosh & Ryan (2007, p. 75):

[...] whilst 32% of international tourists surveyed by Colmar Brunton (2004) had visited a marae, only 3% of domestic travellers did the same, and, whilst 45% of international travellers surveyed had attended a Māori cultural performance, only 2% of domestic travellers said they had done likewise". Because of domestic travellers awareness, perceptions and the relatively short time frame of their vacation, it is argued that there is not the same potential to increase domestic travellers participation in Māori cultural products as with international tourists.<sup>34</sup>

A experiência cultural é subjetivamente consumida e negociada com o turista a partir do conhecimento tradicional indígena gerado no contato mútuo entre o espectador; o protagonista da atividade e o local visitado. Nessa relação, geram-se interesses, expectativas, significados pessoais e mitológicos. A cultura Māori oferece diversos tipos de atrações para possibilitar a satisfação do visitante, estimulando os canais sensoriais. Os elementos oferecidos para os expectadores promovem a aprendizagem diária do modo de vida tradicional Māori, constituída pela revitalização dos costumes por meio da dança, reza, comida, artesanato, entre outras características representadas simbolicamente.

Segundo uma pesquisa realizada sobre a expectativa dos visitantes diante da cultura Māori, McIntosh & Ryan (2007, p. 77) foi obtido o seguinte resultado:

[...] a study reported that activities they most intended to experience included a visit to a Māori 'dance or concert/performance', visiting a marae or Māori

---

<sup>34</sup> [...] Enquanto 32% dos turistas internacionais entrevistados por Colmar Brunton (2004) tinham visitado um marae, apenas 3% dos viajantes domésticos fizeram o mesmo, e, embora 45% dos viajantes internacionais pesquisados tenham assistido a uma apresentação cultural Māori, apenas 2% dos viajantes nacionais afirmaram ter feito o mesmo. Por conta da tomada de consciência dos viajantes domésticos, percepções e do tempo relativamente curto de suas férias, argumenta-se que não há o mesmo potencial para aumentar a participação de viajantes nacionais em produtos culturais Māori cultural como entre os turistas internacionais (Tradução nossa).

community', 'buying Māori arts and crafts' or 'sampling Māori food'. Furthermore, Colmar Brunton (2004) similarly found that majority of potential travellers to New Zealand expressed an interest in visiting a marae (56% of all potential travellers), participating in Māori cultural performances (44%), visiting sites important to Māori history (43%) or going to exhibition of Māori history (39%).<sup>35</sup>

Nessa referência, que trata das expectativas, motivações, percepções e experiências de turistas visitando territórios Māori, foram identificadas segundo os autores, cinco dimensões principais: *gazing* (olhar diferenciado), estilo de vida, autenticidade, interação pessoal e aprendizagem informal. Essas dimensões apresentam informações demonstrando a relação dos tipos de turistas com a formatação do produto produzido para comercialização da cultura indígena no país.

Sobre esta análise, McIntosh & Ryan (2007, p. 78) descrevem:

[...] the study provided evidence to show that the experiences demanded by tourists generally constituted the desire to 'gaze on difference' through the viewing of indigenous culture in a fairly shallow, easy to consume experience; although this conclusion requires validation with respect to different contexts and among different market segments. Furthermore, the study found that tourists sought the opportunity to see how Māori people live in everyday life, for example, by visiting a Māori community or marae, or through personal interaction; in other words, by experiencing indigenous culture in a more authentic setting or more genuine 'less commercial' encounter that existing products offerings may currently provide.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> [...] um estudo relatou que as atividades mais procuradas destinam-se a experiência que incluiu uma visita ao marae, apresentação de dança, música, performance ou a própria comunidade Māori, comprando artes e artesanatos Māori ou amostra de alimentos Māori. Além disso, Colmar Brunton (2004) descobriu de forma semelhante que a maioria dos viajantes potenciais para a Nova Zelândia manifestaram interesse em visitar um marae (56% de todos os viajantes em potencial), participando de performances Māori cultural (44%), a visitar locais importantes para a história Māori (43%) ou ir a exposições de história Māori (39%) (Tradução nossa).

<sup>36</sup> [...] O estudo forneceu evidências para mostrar que as experiências exigidas pelos turistas em geral, são constituídos pelo desejo de "olhar a diferença" e ter uma idéia bastante superficial da cultura indígena, fácil de consumi-la, embora esta conclusão requer validação com respeito a diferentes contextos e entre diferentes segmentos de mercado. Além disso, o estudo constatou que os turistas mais interessados não perdem a oportunidade de ver como os povos Māori vivem na vida cotidiana, por exemplo, visitando uma comunidade Māori e o marae, ou através da interação pessoal, em outras palavras, experimentando a cultura indígena em um ambiente mais autêntico ou mais genuíno (menos comercial) encontrado atualmente na oferta de produtos existentes (Tradução nossa).

Na afirmação anterior, McIntosh & Ryan (2007) sustentam que os turistas buscam autenticidade relativa, de forma que sobre esse desejo cria-se certo grau de "negociação" para se promover a fruição. Indicam ainda que a autenticidade é mais procurada por turistas induzidos pelo ambiente, ou seja, quando a atividade acontece na natureza. Várias formas são utilizadas pelos indígenas para atender as expectativas dos turistas, como na interpretação da cultura através da simbologia e na condução das visitas realizadas por guias Māori que recontam suas próprias experiências culturais.

O estudo desenvolvido apresenta ainda algumas características próprias do perfil do visitante nos atrativos Māori, sendo apontado que a maioria dos turistas raramente não procura estabelecer contato prévio com a cultura indígena seja por meio de livros ou pela rede mundial de *internet*. Na maioria das vezes, o contato só acontece no momento da visita ao atrativo turístico. Geralmente, a impressão dos turistas é estereotipada e, muitas vezes, conflitante com a realidade vivida.

Interestingly, most of the tourists interviewed by McIntosh (2004) did not feel their impressions of Māori culture changed after their visit to New Zealand, although slightly more respondents did indicate that they may have received a more contemporary and less stereotypical experience and impression of Māori culture during their visit to New Zealand. It appears likely, therefore, those stereotypical impressions of indigenous people and their culture may to some extent be reinforced by tourist's experiences of those cultures; potentially due to the nature of the existing tourism product and generalist motivations among tourists. Furthermore, the spatial and the cultural distance between host and tourist is likely to affect the depth of understanding and appreciation that tourists can gain of an indigenous culture. For example, it is unlikely that tourists will ever be able to fully appreciate the affective and spiritual dimensions of Māori culture, or of tribal differences (McINTOSH & RYAN, 2007, p. 79).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Curiosamente, na maioria dos turistas entrevistados por McIntosh (2004) não se percebia suas impressões sobre a cultura Māori e mudançan após a sua visita a Nova Zelândia, embora um pouco mais de entrevistados indicou que eles receberam uma experiência mais contemporânea e menos estereotipadas da cultura Māori durante a sua visita a Nova Zelândia. Parece provável, portanto, que essas impressões estereotipadas dos povos indígenas e sua cultura pode até certo ponto, ser reforçada por experiências turísticas potencialmente devido à natureza do produto turístico existente e motivações generalista entre os turistas. Além disso, a distância cultural e espacial entre o anfitrião e o turista é suscetível de afetar com profundidade a compreensão e apreciação que os turistas podem obter de uma cultura indígena. Por exemplo, é improvável que os turistas não sejam capazes de apreciar plenamente as dimensões afetivas e espirituais da cultura Māori, ou de diferenças tribais (McINTOSH & RYAN, 2007, p. 79, tradução nossa).

Mesmo existindo diferenciação do perfil do consumidor do propósito cultural daquele que consome produtos e marcas convencionais, é plenamente possível mapeá-lo. Nesse sentido, a perspectiva de mercado do turismo indígena identifica considerável o aumento de consumo sobre os negócios e produtos que se desenvolvem. Os efeitos positivos do segmento mostram-se fortes aliados dos indígenas, com o intuito de atender com seus benefícios, mutuamente, tanto o mercado como a população local envolvida.

Uma questão relevante para manutenção do segmento turístico e conservação do crescimento desse tipo de demanda está relacionada à natureza da procura, bem como às experiências adquiridas pelos turistas, que se mostram generalistas e um tanto superficiais. Com efeito, as atuais ofertas de produtos indígenas geralmente estão relacionadas aos espetáculos e à venda de produtos que fazem de cenário os centros culturais. Argumenta-se, portanto, que o fomento do turismo indígena precisa ir além da promoção tradicional de imagens contemporâneas, uma vez que é vital a ampliação de novos produtos culturais, indicando as diferenças, em vez da duplicação de produtos já existentes.

O Ministério do Turismo da Nova Zelândia desenvolveu ferramenta censitária com a tarefa de identificar oportunidades no mercado e melhorar a prestação de serviços em relação a produtos culturais Māori. A ideia é justificar a criação de novos nichos de mercado sobre a demanda turística potencial que não tenha o propósito de conhecer os atrativos indígenas, como por exemplo, aqueles que viajavam à Nova Zelândia para praticarem o ecoturismo e esportes radicais. As recomendações levantadas por McIntosh & Ryan (2007) sugeriram a necessidade de melhorar a autenticidade das performances culturais Māori, como, por exemplo, garantir que as apresentações não fossem massificadas, possibilitando que os turistas conhecessem e conversassem com os indígenas para ampliação da compreensão sobre a cultura local.

Nesse diapasão, pode-se citar McIntosh & Ryan (2007, p.82):

Thus, despite tourists reported preferences for authentic and meaningful interaction with indigenous peoples, the brief, rather superficial nature and generalist context of tourism consumption must be taken into consideration. Indeed, there is growing concern that indigenous tourism is increasingly consumed out the desire for a 'romanticised' version of the culture and may constitute desirable but not essential 'one-off' experiences. If tourism is to be a major source of economic growth and independence for indigenous peoples,

indigenous business development may be best served by offering added-value experiences within a destination to attract a wider visitor market for indigenous tourism. Coupled with this, such businesses need to maintain strategies for the control, authenticity, integrity and cultural acceptability of the experiences they share with visitors. It is questionable whether indigenous hosts can ever truly deliver authentic experiences in the short time frame and given the superficial nature of most tourist experiences.<sup>38</sup>

Tomando por comparação alguns países que desenvolvem o turismo indígena, como no caso do Canadá, Austrália, Brasil e Nova Zelândia, é possível notar, tanto no que se refere à política de incentivo ao turismo, quanto às culturas indígenas envolvidas nesse mercado, uma série de diferenças. Ainda assim, podem-se pontuar algumas semelhanças quando se afirma que grande parte das experiências mais significativas para os turistas, independentemente da política de incentivo ou da etnia íncola, ocorre através do contato interpessoal de modo informal em ambientes naturais.

Mesmo que não haja interesse de contribuição por parte do indígena, da iniciativa privada, ou do poder público, o turismo indígena segue um fluxo natural de desenvolvimento inerente ao capitalismo, de modo que o mais acertado, sem dúvida, é somar esforços para a implementação de processos cujos impactos sejam mais positivos que negativos, tanto na cultura Māori, no meio ambiente, quanto na sociedade neozelandesa como um todo.

---

<sup>38</sup> Assim, apesar de turistas relatarem preferências de interação autêntica e significativa com os povos indígenas, a natureza breve e bastante superficial do contexto generalista de consumo do turismo deve ser levada em consideração. De fato, existe uma preocupação crescente que o turismo indígena seja cada vez mais consumido, além do desejo de uma versão "romantizada" da cultura e de poder constituir-se desejável, mas não essencialmente desconectado das experiências. Se o turismo deve ser uma importante fonte de crescimento econômico e independência para os povos indígenas, o desenvolvimento de negócios indígenas pode ser mais bem servido através da oferta de valor, acrescentado de experiências dentro de um destino, para atrair um mercado mais amplo do visitante para o turismo indígena. Juntamente com isso, essas empresas precisam manter estratégias para o controle, autenticidade, integridade e aceitabilidade cultural das experiências que eles compartilham com os visitantes. É questionável se os anfitriões indígenas podem verdadeiramente oferecer experiências autênticas em curto espaço de tempo, dada a natureza superficial das experiências mais turísticas (Tradução nossa).

### 3 SIMILARIDADES E DIFERENÇAS ENTRE O BRASIL E A NOVA ZELÂNDIA

Seguindo as linhas do tempo de ambas as realidades estudadas, tem-se que essas iniciaram sua história com a atividade turística a partir dos meios de hospedagem. Essa história parte das antigas hospedarias, vindo até a construção dos grandes hotéis ao final do século XIX. Entretanto, diferentemente do Brasil, a Nova Zelândia deu um passo largo no que se refere à organização profissional do turismo. Em 1901, ela tornou-se o primeiro país no mundo a estabelecer a organização do turismo nacional com a implantação do Departamento de Turismo e *Resorts* de Saúde e, em 1911, fundou a agência nomeada *The Government Tourist Bureau*. O Brasil teve a primeira iniciativa para desenvolver o turismo nacional através do *Touring Club do Brasil* em 1923 e apenas ganhou peso em 1958 com a criação da COMBRATUR.

Analisando os dados estatísticos, tanto o Brasil como a Nova Zelândia vêm apresentando crescimento acentuado de visitantes estrangeiros, e as divisas deixadas por eles no mercado turístico provocam grandes impactos positivos na balança comercial, gerando emprego e renda para a população. O que se apresenta como desvantagem para o Brasil é a média de permanência, ou seja, de hospedagem dos visitantes no país, são cerca de nove dias, em contraponto com a realidade neozelandesa, de dezoito dias. Entre os fatores que provocam essa diferença está a variedade de atrações disponíveis, preços de passagens competitivos, segurança pública, entre outros.

Nesse contexto mercadológico, a atividade turística apresenta impactos que merecem atenção quando relacionada ao seu desenvolvimento. O maior estímulo para seu fomento é o econômico, uma vez que o dinheiro advindo dos turistas gera novos recursos que circulam na economia local, várias vezes, transformando-se em “efeito multiplicador”, beneficiando a variedade de segmentos de mercado. Analisando o contexto em que se projeta o turismo mundialmente, tanto o Brasil como a Nova Zelândia vêm acompanhando as tendências gerais de se reduzir o turismo, em diferentes escalas, com uma finalidade econômica.

No que tange às políticas públicas nacionais, o Brasil, diante da necessidade de expansão do negócio turismo, vem procurando fomentar junto aos seus organismos federais, estaduais e municipais modelos de gestão descentralizadas e compartilhadas, a fim de reestruturar a oferta turística nacional. Lançou-se

recentemente o PNT 2011-2013, que vem promovendo vários eventos nacionais de fomento ao turismo e, inclusive, a reformulação da legislação turística com a promulgação da Lei do Turismo.

Estão previstos no Brasil grandes eventos internacionais como a Copa do Mundo FIFA 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016. Estes poderão impulsionar o melhoramento e criação de ofertas turísticas capazes de atender com qualidade a demanda estrangeira. Entretanto, o que se percebe são problemas estruturais e de gestão pública por parte dos políticos envolvidos na organização turística. Muitos destes estão preocupados mais em marketing pessoal, de favorecimento ilícito com grandes empresários e, conseqüentemente, de autobeneficiamento financeiro, ou seja, recebimento de vantagem financeira de fontes desconhecidas, prática comum no cenário político brasileiro que se estampa na mídia nacional e internacional.

Concomitantemente, o cenário neozelandês segue ritmo de expansão turística gradativa, aliás, desde o início da organização turística vem procurando formas de intensificar e qualificar sua oferta hoteleira, de agenciamento, de transportes, de lazer e entretenimento, de alimentação, entre outros equipamentos, além da mão-de-obra especializada. Dentre as ações fomentadas pelo governo, tem-se o relançamento da campanha “100% Pure New Zealand”, cuja finalidade é promover positivamente a imagem do país junto ao mercado externo, utilizando diversas estratégias de publicidade e *marketing on line*.

Observando as políticas públicas realizadas na Nova Zelândia, percebe-se que estas acontecem de fato e são eficazes. Um dos fatores se deve à forma de gestão pública adotada. O país apresenta-se, segundo a ONG *Transparency Internacional* (2010), juntamente com a Dinamarca e a Cingapura, em 1º. lugar entre os países menos corruptos do mundo, ao contrário do Brasil, que já melhorou sua posição, mas continua em 69º posição.

Nesse contexto apresentado, vão se configurando as formas de definição da segmentação do turismo em ambos os países, baseadas no princípio de transformação da realidade das localidades, o que faz surgir alternativas para potencializar os recursos disponíveis. Os territórios indígenas, incluindo o Brasil e a Nova Zelândia, constituem-se como palco para representação cultural e identificação étnica. Para tanto, estes vem sendo utilizados na constituição e organização turística, sobretudo com a finalidade de desenvolvimento local.



Nesse sentido, os territórios passam a ter poderes simbólicos de múltiplas faces, ora reforçando a segregação, ora viabilizando dinâmicas de convívio ou de ativação de múltiplas identidades. Portanto, cada grupo cultural possui características monolíticas e fechadas ou dinâmicas e abertas. O fato não é apenas identificar essas características, mas, principalmente, que as pessoas estejam abertas à reformulação da própria identidade, no sentido de aceitar convívio e diálogo plural com as identificações alheias.

Paralelamente aos casos apresentados de turistificação dos territórios, tanto a experiência brasileira como a neozelandesa, cabe ressaltar que as transformações advindas da atividade devem considerar as necessidades das comunidades indígenas ao levar em conta os benefícios sociais que podem ser gerados, e não somente o fator econômico como mola propulsora para o desenvolvimento social e espacial.

Partindo-se dessa prerrogativa, observa-se que, nas últimas décadas, as decisões comunitárias vêm se constituindo em novo modelo para o desenvolvimento responsável do turismo. Isso é reiterado por Barreto (2005, p. 20): “A comunidade deve ter o direito de pronunciar-se, inclusive, sobre o não desenvolvimento do turismo em determinado local” e como deve ser conduzida a atividade a partir de políticas, programas e projetos que as incluam desde a base de planejamento.

Em relação à atividade, em ambos os casos, brasileiro e neozelandês, notam-se diferentes patamares de desenvolvimento e incentivos para que a proposição teórica fomentada gere esforços para permitir tanto os investimentos nos equipamentos e serviços que compõem um determinado núcleo receptivo, como também, e principalmente, na qualificação de mão de obra indígena. Todavia, no caso Māori, observa-se incentivo público muito maior no desenvolvimento do turismo e no impulso ao protagonismo local. No entanto, na realidade brasileira os territórios indígenas, muitas vezes, ficam à mercê de ações exógenas para o seu desenvolvimento.

Quando se trata de política vigente de turismo indígena no Brasil, as pesquisas realizadas para discorrer sobre esse assunto são praticamente inexistentes. Encontram-se planos, programas, diretrizes e metas relacionadas diretamente ao desenvolvimento do turismo e não a segmentação turística específica, como é o caso do turismo indígena. Os projetos que são executados em territórios indígenas congregam parcerias entre setores público, privado, sociedade

civil e comunidades tradicionais, em especial, a atividade de ecoturismo em territórios indígenas.

Algumas ações governamentais já aconteceram no Brasil, principalmente com a Política Nacional de Ecoturismo elaborada em 1994. A ação objetivou a inclusão de povos indígenas, estimulando-os a participar do processo de planejamento como forma de preservação de seu patrimônio cultural e ambiental. Entretanto, não existiu uma sequência na organização do segmento para atender os grupos que já trabalhavam com o turismo ou aqueles que gostariam de se inserir na atividade de forma profissional. Ou seja, existe uma informalidade estabelecida, primeiro pelas políticas públicas incipientes, segundo pela falta de diretrizes e legislação específica que deem conta de responder e regularizar os territórios e grupos indígenas. As comunidades ficam segregadas e, de certa forma, incapacitadas de buscar apoio logístico e financeiro para desenvolver projetos de turismo indígena, sobretudo por não serem regulamentadas.

Em contraponto, a Nova Zelândia tem se projetado no cenário mundial pela consolidação de políticas governamentais e organizações que permitem a participação ativa do povo indígena no planejamento e organização do turismo. É visível, no país, o envolvimento das gestões pública e privada para possibilitar a inserção do indígena dentro da oferta turística. Os equipamentos específicos e de infraestrutura geral, em sua maioria, possuem nomes alusivos aos povos tradicionais, valorizando a cultura no dia a dia do povo neozelandês. O próprio Ministério do Desenvolvimento Māori propicia aconselhamento, orientação e apoio aos empreendimentos turísticos com finalidade cultural. Ações acontecem no país, inclusive com o fomento do Programa de *Mentoring* Māori Turismo no ano de 2009/2010, que objetivou assessorar os empreendimentos turísticos indígenas para se tornarem rentáveis e sustentáveis (NZMTC, 2011). Além disso, os indígenas passam por constantes treinamentos e qualificação para entender sobre hospitalidade, planejamento, desenvolvimento, gestão e comercialização de produtos turísticos.

A *priori*, tanto na literatura, como nas experiências de sucesso ou ações governamentais e privadas que envolvem o planejamento participativo, observa-se que a gestão integrada oportuniza as comunidades a avaliação dos impactos decorrentes da atividade, permitindo que sejam elencadas prioridades, além de fazer com que seja certificado o desenvolvimento de um programa de turismo

responsável. Dessa maneira, o cidadão se envolve com o processo de planejamento, já que vivencia diariamente as causas, as consequências e os efeitos do desenvolvimento do turismo na localidade. Porém, o desafio maior é encontrar condições para que o turismo se torne mais sustentável, capaz de contribuir para o desenvolvimento sem depreciação dos recursos naturais e culturais locais.

Nesse sentido, ambas as realidades, tanto a brasileira como a neozelandesa, mesmo que informalmente, em maior ou menor grau de desenvolvimento, vêm aproveitando os elementos culturais disponíveis sejam eles arraigados de significados tradicionais ou transformados ao longo do tempo, como formas de produção turística. A turistificação dos territórios indígenas, até o momento, provoca modificações significativas e positivas. Quando se analisa o *turismo indígena* no Brasil e na Nova Zelândia, neozelandesa e brasileira, é possível perceber que a autonomia econômica e de gestão potencializa a propagação da cultura de forma geral, não só para os consumidores do turismo (os turistas), mas principalmente para as crianças e para os jovens indígenas. Estes podem se projetar no futuro com uma alternativa profissional viável e de conservação cultural e histórica.

## CAPÍTULO VI - (RE)TRADICIONALIZAÇÃO INDÍGENA PELO TURISMO: O CASO DO POVO MÃORI E KADIWÉU

O último capítulo se propõe a refletir sobre o processo de (re)tradicionalização indígena pelo turismo através de dois estudos de caso. Salienta-se que cada uma das realidades apresentadas estão em situações bastante diferenciadas: a do povo Māori, concentrado na Ilha Norte da Nova Zelândia, que possui uma experiência consolidada de *turismo indígena* e os Kadiwéu, localizados no estado de Mato Grosso do Sul, e cuja atividade turística ainda é apenas uma possibilidade futura. Num segundo momento, a reflexão centra-se nos elementos do território e da cultura utilizados no turismo Māori, atentando para os processos de (re)tradicionalização. Num terceiro momento, a análise volta-se para os Kadiwéu, procurando apontar elementos do território e da cultura desse grupo que poderiam ser utilizados para um turismo indígena pautado em suas tradições.

Nesse sentido, será evidenciada, no decorrer da pesquisa, a análise das atividades desenvolvidas pelo investigador, nos acontecimentos, nas conversas, nas observações, nas hipóteses e nas interpretações percebidas e realizadas em campo. Para preservar a imagens dos entrevistados, estes foram descritos no texto com as iniciais dos nomes próprios. Cada realidade observada, em momentos diferentes, procurou estabelecer a conexão teórica à prática empírica vivida em campo. Apresenta-se a seguir a experiência Māori e, na sequência, a Kadiwéu.

### 1. ESTUDO DE CASO MÃORI

Focando na realidade indígena neozelandesa, utilizada como experiência concreta de desenvolvimento turístico, o presente tópico objetiva apresentar as vivências adquiridas no contato direto com outra realidade cultural, social, econômica e ambiental por meio da pesquisa de campo realizada na Ilha Norte da Nova Zelândia. Durante a estada no país, foi possível vivenciar o dia a dia da cultura Māori através da observação dos hábitos locais, dos depoimentos coletados e do inventário fotográfico produzido. Três expedições foram realizadas entre os meses

de outubro de 2008 a fevereiro de 2009, visitando-se receptivos turísticos, eventos, bibliotecas, museus e universidades destinados à cultura indígena.

A primeira expedição saiu da cidade de Auckland, com sentido a Taupo e Rotorua, no período de 10 a 14 de outubro de 2008; a segunda partiu da cidade de Auckland com destino às cidades de Whangarei, Russell, Paihia, Kerikeri, Waitangi, Cape Reinga (ponto mais extremo do Norte da Ilha), Dargaville, Helensville e Albany (centro da Ilha Norte) no período de 05 a 11 de dezembro de 2008; e a terceira ocorreu em virtude da análise feita nas duas viagens realizadas anteriormente na Ilha Norte da Nova Zelândia, objetivando observar com mais profundidade um equipamento turístico em específico chamado *Te Puia*, localizado na cidade de Rotorua, entre os dias 27 e 29 de janeiro de 2009.

A metodologia utilizada baseou-se na observação participante e na sua sistematização em diário de campo. Além disso, realizaram-se inventários fotográficos; entrevistas e conversas informais com 32 pessoas, entre elas, turistas, indígenas, residentes e profissionais do turismo. A escolha dos entrevistados foi feita de acordo com a da representatividade coletiva, ou seja, líderes de um determinado grupo de indígenas ou de profissionais ligados à atividade. No caso dos turistas e residentes, foram selecionados pela casualidade e na observação da participação em atividades diretas com o *turismo indígena*.

A identificação relativa aos territórios indígenas, bem como, o potencial turístico existente na Nova Zelândia foram relatados com detalhes no capítulo anterior. O que se pretende no presente capítulo é apresentar a realidade de campo vivenciada no dia a dia do *turismo indígena* oferecido como diferencial na oferta turística neozelandesa e, ao final dele, utilizar essa experiência como base para construir um referencial de organização turística para a potencialidade existente no território Kadiwéu.

A investigação de campo foi programada a partir da busca de locais com referenciais de sucesso no que tange ao desenvolvimento do *turismo indígena*. Observando o cenário mundial, a Nova Zelândia se destaca tanto em ações voltadas ao povo indígena como também nas experiências de responsabilidade socioambiental. A partir disso, foram estabelecidos contatos com universidades em Auckland, que pudessem subsidiar o ambiente de pesquisa, além de contatos locais para acomodação e hospedagem. Depois de definidos os aspectos burocráticos, foram percorridos quase 12.000 quilômetros de distância do Brasil para chegar à

Nova Zelândia, buscando observar, em quatro meses de estada nesse país, sobretudo o que fosse vinculado ao *turismo indígena* Māori.

Nas viagens realizadas pela Ilha Norte, foi utilizada a *camper van* – veículo locado bastante convencional para viajantes aventureiros e que desejam autonomia, já que o veículo dispõe de equipamentos e utensílios para pernoitar e realizar refeições durante as viagens de investigação. Como o país possui infraestrutura específica para esse tipo de atendimento, as estradas são bem conservadas e sinalizadas. Além disso, as cidades neozelandesas dispõem de locais específicos com áreas de estacionamento, fornecendo abastecimento gratuito de água, energia e segurança aos viajantes.

No que tange ao preparo das referidas viagens, mesmo considerando a qualidade e o profissionalismo verificado nos atrativos turísticos visitados, foram identificados alguns pontos críticos durante a pesquisa de campo. O primeiro relaciona-se ao idioma e à cultura diferenciada. Para solucionar o problema, o pesquisador teve que emergir no referencial sobre os indígenas Māori, bem como na atualização do idioma Inglês, já que todo material disponível encontra-se nos dois idiomas oficiais: Māori e Inglês. Outro fator limitante relaciona-se ao alto custo, tanto de locação de veículo para a expedição, como para a aquisição de ingresso de visitação dos equipamentos turísticos indígenas. Além disso, algumas entrevistas deixaram de acontecer pelo tempo disponível limitado, associado à participação das atividades oferecidas nos atrativos turísticos indígenas.

Apesar de existirem os pontos limitantes, a pesquisa de campo não foi comprometida em detrimento da experiência adquirida nas atividades diárias junto aos indígenas neozelandeses. Percebeu-se que os equipamentos turísticos e eventos culturais eram planejados e organizados com seriedade e respeito com relação à alteridade indígena. Os demais destinos, como as regiões de Taupo e Rotorua, configuraram como exemplos de organização e diversificação de oferta turística que perpassam a cultura e os recursos naturais.

Além disso, as cidades visitadas durante as viagens de campo, em sua proporcionalidade, apresentaram marcos referenciais indígenas nos nomes das ruas, nas praças, nos monumentos, entre outros, todos marcos relacionados ao patrimônio material e imaterial Māori. Nesse sentido, o foco inicial da investigação científica se ateve à cidade de Auckland (maior cidade do país), sendo que os demais núcleos visitados encontravam-se, ora ao extremo norte do país (Cape

Reinga e Waitangi), ora na parte centro-sul (Taupo e Rotorua), todos localizados na Ilha Norte. Os roteiros de viagens foram escolhidos pela concentração de atrações naturais, esportes radicais e no fomento do turismo Māori.

A cidade de Auckland concentra um terço da população neozelandesa, ou seja, a maior densidade populacional do país, superando, inclusive, a capital *Wellington*. A cidade possui característica multicultural, com imigrantes da Ásia, Europa, Ilhas do Pacífico, Índia e muitas outras partes do planeta. No primeiro plano da FIGURA 16, é possível perceber que a cidade de *Auckland* é margeada pelas águas do Oceano Pacífico, formando várias baías o que proporciona prazer aos amantes de água, com algumas das melhores praias, mergulho, pesca, vela, entre outros esportes aquáticos. No segundo plano da FIGURA 16, percebe-se a formação arquitetônica moderna de suas edificações.

Está localizada nessa a maior universidade (*University of Auckland*) do país (tanto em estrutura física como em número de alunos) e o aeroporto internacional, que recebe a maioria dos turistas que chegam ao país. A FIGURA 17, retirada no Aeroporto de Auckland, demonstra o Pórtico Māori, talhado todo em madeira e com iluminação especial, cujo significado é de boas vindas aos milhares de visitantes que passam por lá todos os anos.

Além disso, na cidade, também está localizado o museu (*Auckland Museum*), que é o destino ideal para aqueles que querem conhecer a história da Nova Zelândia e da cultura Māori. O museu possibilita contato com a linguagem (por meio dos recursos audiovisuais), estátuas, embarcações, produtos artesanais, entre outras características desse povo. Além disso, é possível contemplar as performances dos Māori, que estimulam a participação dos visitantes nas apresentações de músicas e danças típicas.



FIGURA 16: VISTA DA CIDADE DE AUCKLAND



FIGURA 17: AEROPORTO DE AUCKLAND (PORTAL MĀORI) - FONTE: O autor (2009)

Na cidade de Taupo, além das atividades vulcânicas e de esqui, estão localizados diversos atrativos turísticos indígenas, recebendo fluxos consideráveis de turistas de várias partes do mundo. Entre os mais populares receptivos turísticos, encontram-se o *Māori Rock Carving*; *Waitetoko*; *Waitahanui*; *Wairakei Terraces*; *Kaiweka*; entre outros. Esses locais fomentam a cultura indígena, apresentando os hábitos e costumes do passado, modo de vida atual, dança, arte, artesanato, trilhas interpretativas e oficinas culturais.

A cidade de Rotorua, conhecida pela atividade vulcânica sob uma faixa que se estende por 250 quilômetros, situa-se no chamado cinturão de fogo do pacífico (*Ring of Fire*) e, por esse motivo, fendas, lama borbulhante, *gêisers* (uma fonte de água quente que, periodicamente, estoura, jogando água no ar), vapor d'água e diversos tipos de gases sulfurosos são lançados nas ruas e arredores da cidade. A arte e a cultura Māori dominam Rotorua como destino turístico. Boa parte da população Māori que lá reside é descendente da Tribo "*Tuhourangi - Ngati Wahiaoe*" que antes habitava a vila de *Wairoa*, a qual foi soterrada durante a erupção do vulcão *Tarawera*. O novo local de residência dessa tribo fica em *Whakarewarewa*, uma outra área termal da cidade de Rotorua.

A *Thermal Village*, um dos mais famosos equipamentos turísticos, oferece a oportunidade de uma imersão integral dos costumes de uma aldeia Māori, bem como a chance de experimentar o *Hangi* (comida típica indígena) que é cozido nos vapores naturais que saem do solo. O *Geyser Pohutu* também fica dentro da reserva de *Whakarewarewa* e sua erupção de água fervente e de vapor chega a mais de 30 metros de altura.

Seguindo os atrativos visitados, constatou-se a existência de outras aldeias Māori nos arredores de Rotorua, como o atrativo *Te Puia*, que sedia o Instituto de Artes e Artesanato, além de shows de dança indígena, todos oferecidos em diversas vilas e hotéis da região. Além do *Te Puia*, existem diversos atrativos com a finalidade de demonstrar a cultura Māori como a *Māori Village*, o *Rotorua Museum*, a *Whakarewarewa Thermal Reserve & Māori Cultural Centre*, a *Tamaki Māori Village*, o *Rotorua Rotoiti Tours* (especialista na elaboração do tradicional prato típico *Hangi*, além das danças típicas e shows), a *Mitai Māori Village*, o *Pohutu Cultural Theatre*, o *Volcano Mt Tarawera*, o *Matariki Hangi and Concert*, a *Tarawera Legacy*, entre outros. Os equipamentos citados foram visitados ao longo das expedições.



No segundo plano da FIGURA 18, percebe-se a arquitetura tradicional indígena, além da paisagem natural que compõe o cenário da representação Māori para seus visitantes. Na FIGURA 19, apresenta-se o Museu de Rotorua, instalado num edifício histórico denominado *Bath House* (antiga casa de banho com finalidade medicinal), localizado nos Jardins do governo local, em 1969. A ala sul que era destinada à casa de banho foi inaugurada em 1969 e a galeria de arte na ala norte, em 1977. Em 1988, as duas alas foram combinadas para se tornar o Museu de Arte e História de Rotorua.



FIGURA 18: MĀORI VILLAGE EM ROTORUA  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 19: MUSEU DE ROTORUA

Seguindo no sentido norte da Ilha, foi visitada a cidade de *Mount Manganui*, que possui diversas piscinas de águas quentes (*hot pool*) com de temperaturas diferentes e duchas de massagem, que servem como *spas*. Culturalmente, toda a região tem forte presença Māori, com muitos *Marae*, que podem ser visitados diariamente. Os indígenas habitam o local há muito tempo, sendo fácil encontrar marcas e lugares ditos sagrados pelos indígenas na cidade. Tanto o artesanato como as pinturas e as esculturas expressam grande parte do patrimônio cultural material da região.

A cidade de Whangarei, palavra que significa “porto querido” na linguagem Māori, foi um dos primeiros lugares onde os indígenas se estabeleceram para enfrentar os ingleses até a assinatura do *Tratado de Waitangi* em 1840. Aproximadamente 30% da população é de origem indígena, sendo considerada a mais famosa cidade na região norte do país, por possui mais de cem praias com temperaturas altas durante todo ano; ter vasta história da cultura Māori e Europeia;

ser centro cultural, comercial, de serviços e de entretenimento para a Ilha Norte; além de possuir produção reconhecida pelo trabalho em madeira, cerâmica, pintura, vidro, tecido, ossos e pedra.

Da mesma forma que a anterior, a cidade de Russell possui características pacíficas, diferentemente do passado, onde os acontecimentos turbulentos provocaram algumas guerras envolvendo o povo Māori. Após o Tratado de *Waitangi*, os britânicos estabeleceram a capital nacional em Russell (então conhecido como *Kororareka*), que mais tarde foi transferida para Auckland (hoje localizada em Wellington). Menos turística do que Paihia, na cidade de Russell, é possível conhecer o Museu que foi construído para a comemoração do bicentenário de desembarque do capitão Cook em 1769.

Nessa cidade, foram constatados equipamentos específicos indígenas, como os *Marae*, destinados à demonstração turística e aqueles de uso exclusivo das reuniões internas da comunidade local, como forma de definir o potencial da comunidade e as oportunidades para conservação cultural, inclusive através do *turismo indígena*. A modernização e a ampliação dos edifícios *Marae* têm sido planejadas durante os últimos anos. Um dos mais antigos da região de Russell é o *Te Rawhiti*, um memorial construído em 1910 e reformado em 1969, 1974 e, por último, em 2008. A FIGURA 20 retrata o Parque *Te Rawhiti*, utilizado como local de encontro, proporcionando uma base para a união, inspiração, confiança e determinação para a vida produtiva entre os indígenas. O local é usado para uma variedade de fins culturais, incluindo cerimônias comemorativas e de funerais.

Além do memorial, existe um Parque, o *Cape Brett Track*, que dispõe de trilhas interpretativas e de grande potencial contemplativo da natureza. O Parque retratado na FIGURA 21 apresenta uma trilha onde é possível contemplar matas nativas e em regeneração ao longo de 6 km de distância. Executada ao longo do cume, através da propriedade Māori, é possível utilizar uma pista alternativa (1 hora de retorno) até o *Deep Water Cove*, onde o visitante pode praticar mergulho em águas cristalinas em meio aos golfinhos e focas que ficam no entorno da costa.



FIGURA 20: TE RAWHITI – CENTRO DE REUNIÕES E MEMORIAL MĀORI – RUSSELL  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 21: CAPE BRETT TRACK – TRILHA ECOLÓGICA

Finalizando, o destaque às cidades percorridas fica para *Waitangi Treaty Grounds*, considerada centro cultural Māori e sítio histórico, este distribuído em 506 hectares. No local, é possível visitar uma das mais antigas e visitadas casas históricas da Nova Zelândia. Trata-se de uma casa de reunião indígena, totalmente esculpida em madeira e que representa todos os *Iwi* (tribos regionais) do país. Além disso, tem-se ainda uma das maiores canoas do mundo, utilizada pelos Māori em suas batalhas. Nesse local, foi inicialmente assinado o Tratado de *Waitangi*. Atualmente, o local é destinado à venda de artefatos indígenas, visitas guiadas com indígenas, performances culturais de dança e canto tradicional, bem como programas educacionais para crianças e adultos.

Acontecimentos sociais como aniversários, reuniões, compromissos, casamentos civis e cerimônias de renovação dos votos matrimoniais são realizados em Waitangi. Todas as cerimônias caracterizam as saudações Māori ou *Powhiri*, que, segundo a tradição, aumentam a sensação de proteção espiritual.

Com as expedições, foi possível estabelecer uma aproximação maior com a cultura Māori, antes obtida apenas por referenciais publicados sobre o grupo indígena. O contato com os Māori ao longo das visitas e com os alguns espectadores da ação turística foi diferenciador na análise e na percepção da realidade vivida na atualidade, em contraponto com a representação cultural tradicional. É nítida a percepção da encenação cultural para os visitantes, que, em contrapartida, provoca experiência única, na medida em que os elementos culturais como a dança, a música, o artesanato, a indumentária, a culinária e a arquitetura

tradicional são valorizados, conservados e divulgados para visitantes de diversas nacionalidades.

## 2. ESTUDO DO CASO KADIWÉU

Considerando a importância de expressar as experiências adquiridas no convívio com a comunidade selecionada, o objetivo desse tópico é apresentar os passos dados para aproximação do modo de vida pretérito e atual dos indígenas Kadiwéu. Busca-se levantar material etnográfico para subsidiar a análise da potencialidade turística existente na comunidade em questão.

Para tanto, a proposta de (re)conhecer a realidade do modo de vida indígena Kadiwéu não objetiva atribuir juízo de valor sobre o que poderia ser feito ou como esses indígenas deveriam fazer para preservar sua alteridade cultural, uma vez que cada etnia ou grupo social escolhe suas formas de sobrevivência. Analisa-se, dessa forma, a dinâmica cultural Kadiwéu, para destacar como sua representação étnica vem se transformando e quais os traços tradicionais conservados a partir das novas formas de subsistência escolhidas pela e na comunidade.

Dessa forma, a investigação de campo foi formada a partir da parceria com professores pesquisadores da UEMS e representantes da Secretaria Estadual de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul (SED) para melhor obtenção dos objetivos propostos. Fizeram parte da pesquisa de campo a Professora Dra. Marina Evaristo Wenceslau (Historiadora, e Pós-Doutora em Letras Clássicas e Vernáculas pela USP e estudiosa há mais de 30 anos sobre questões indígenas), o Professor Djanires Lageano (Turismólogo, Doutorando em Geografia pela UFPR; dedica-se ao estudo do turismo em territórios indígenas, desde 2002), a Professora Débora Fittipaldi Gonçalves (Turismóloga, Mestre em Desenvolvimento Regional pela FURB; atua na área de turismo e cultura pantaneira, desde 2001) e o Professor Fábio Lopes da Silva - servidor da SED.

As três visitas de campo à RIK tiveram como objetivo (re)conhecer o contexto geográfico, demográfico e as formas de organização espacial, ou seja, o modo de vida dos indígenas na atualidade. Buscaram-se subsidiar informações para consolidação de parceria com a Linha de Pesquisa - Educação Escolar: Identidade e

Alteridade, credenciada pela UEMS, bem como para o desenvolvimento da presente tese de doutorado em Geografia. Dessa forma, foi necessária uma aproximação das famílias indígenas, bem como vivenciar a rotina delas, procurando identificar elementos étnicos e informativos sobre a história do povo e sobre o processo de confecção da cerâmica, além de observar o potencial natural e cultural da Reserva para finalidade turística.

Na primeira visita, a metodologia empregada baseou-se na observação participante e sistematização das experiências em diário de campo. Esta se realizou nos dias 21 e 22 de dezembro de 2010, na RIK, sobretudo nas aldeias Indígenas Alves de Barros e Campina. Já na segunda e na terceira visitas recorreu-se à pesquisa-ação e, novamente, ao diário de campo, a partir de inventário fotográfico, entrevistas e conversas informais com algumas famílias, lideranças e professores da escola. As duas últimas visitas foram focadas na aldeia Alves de Barros e ocorreram nos dias 09-10 de outubro e 20-21 de dezembro de 2011, respectivamente.

Durante a realização do trabalho de campo foram entrevistadas 28 pessoas, escolhidas pela representatividade que exercem dentro da comunidade. A escolha se deu pela indicação dos Capitães das duas aldeias visitadas na RIK (Alves de Barros e Campina) e também pela ocasionalidade surgida durante a investigação. Entre os entrevistados, estão incluídas as lideranças indígenas, como o presidente da associação de artesanato, artesãs jovens e idosas, o diretor da escola, professores e líderes de famílias, além de membros externos à comunidade, como o motorista que realiza o transporte há 30 anos; o professor vinculado ao grupo e servidores da SED, e uma visitante carioca convidada pelo pesquisador para vivenciar a rotina do dia a dia Kadiwéu. Além disso, foram ouvidas outras 30 pessoas na comunidade, mas não foram formalizadas entrevistas em virtude da necessidade de naturalidade durante uma pesquisa etnográfica.

O reconhecimento da teoria estudada previamente, com a experimentação do local analisado, foi elementar para a construção de uma ação integradora entre as diversas áreas de conhecimento, a fim de minimizar as dificuldades vividas pelas comunidades indígenas Kadiwéu em questão. Estão em processo de concepção dois projetos prioritários, definidos em comum acordo com as lideranças indígenas Kadiwéu e a UEMS: educação escolar indígena e estudo de viabilidade para implantação do *turismo indígena* na RIK (o segundo tema, já aprovado em dezembro

de 2011, para o desenvolvimento da pesquisa - apoiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq a partir de março de 2012).

O fio condutor de observação da cultura Kadiwéu caracterizou-se pela análise do modo de representação histórica e atual de suas comunidades. Acredita-se que tal análise perpassa também a expressão artística e cultural desenvolvida por eles. Conhecer e apoiar a conservar a cultura indígena é tarefa da comunidade acadêmica, da sociedade envolvente, mas, sobretudo, da própria comunidade indígena.

Como todo processo investigativo requer atenção na sua condução, faz-se necessário evidenciar alguns pontos críticos levantados para a obtenção dos dados. O primeiro ponto a ser evidenciado diz respeito à alteridade cultural do povo indígena estudado. As características pessoais e coletivas são diferenciadas do modo de vida não indígena. Nesse sentido, para que o pesquisador pudesse estar apto ao campo, foi preciso haver uma preparação anterior, num processo de imersão cultural obtida por meio de leituras e documentários que dessem subsídios epistemológicos que respondessem a eventuais questionamentos *in loco*. Entretanto, no campo em si, as dificuldades de compreender as hierarquias existentes, tanto na questão das lideranças indígenas como na divisão de famílias de nobres e de cativos, de idioma (alguns entrevistados falavam apenas o Kadiwéu sendo necessário tradutor) e de confiança mútua, foram de certa forma, fatores que tiveram de ser superados ao longo do contato interétnico. Além disso, existiu um período de adaptação e contato com os indígenas, para que a pesquisa fluísse naturalmente.

Um dos entraves operacionais do trabalho de campo foi em relação ao aspecto logístico, de transporte e acesso até o grupo estudado. As visitas aconteceram com recursos próprios do pesquisador. A partir da primeira viagem realizada a RIK, ficou agendada a segunda visita para o mês de março de 2011. Esta ficou condicionada a um encontro com o Prefeito, juntamente com os secretários de turismo e educação, no mês de fevereiro do mesmo ano, a fim de tratar da parceria entre a UEMS e a Prefeitura para desenvolvimento de ações de ensino, pesquisa e extensão conforme as necessidades identificadas na RIK.

A reunião ocorreu e, apesar de o Prefeito e sua equipe executiva entenderem a necessidade de intervenção na comunidade Kadiwéu, não se firmou convênio de cooperação com a UEMS. Depois de várias tentativas, ao longo de sete meses de

negociação com a Prefeitura, o grupo de pesquisadores decidiu submeter a proposta aos órgãos estaduais e federais de apoio à pesquisa científica, com cronograma de execução a partir de 2012, ou seja, após a conclusão desta tese.

Para deslocamento até a RIK, foi necessário locar veículos com tração nas rodas (4x4) para percorrer o trecho entre a cidade de Bodoquena e a RIK (55 quilômetros), além da contratação de motorista com experiência. Esse trecho é caracterizado por um trajeto sinuoso e esburacado ao longo de quase todo o percurso. Para chegar até Bodoquena, saindo da cidade de Campo Grande, foram percorridos aproximadamente 300 quilômetros de distância e quando foi necessário sair da cidade de Dourados, foram percorridos cerca de 400 quilômetros.

O último entrave ao trabalho foi a morosidade da FUNAI em autorizar o ingresso dos pesquisadores para a realização da pesquisa de campo em território Kadiwéu. Diante do ocorrido, a autorização inicial para a circulação na RIK e a definição dos indígenas participantes da pesquisa foi licenciada pelas lideranças que assinaram autorizações escritas para o grupo de professores da UEMS (Anexo). O tempo para aplicação dos procedimentos metodológicos definidos na pesquisa foi condicionado à disponibilidade dos entrevistados e à forma específica de abordagem, direta e indireta.

Apesar desses pontos críticos, as oportunidades positivas foram mais evidentes na pesquisa de campo. Observando o cenário dinâmico privilegiado em que se localiza a RIK, tanto no aspecto geográfico, geológico, histórico, antropológico quanto ambiental, reforça-se a potencialidade do local e, conseqüentemente, a oportunidade ímpar no desenvolvimento da pesquisa de campo.

Focando no contexto geográfico e geológico em que estão situados os Kadiwéu, foi possível diagnosticar no percurso utilizado pelo pesquisador uma geologia caracterizada numa faixa de ocorrências minerais (rochas carbonáticas) e de solo argiloso em vermelho e tons amarelos (utilizadas inclusive na produção do artesanato Kadiwéu) – (ALMEDA, 1965). Dadas as características dos solos, relevo e clima recorrentes na área, percebe-se a aptidão agrícola natural das terras para lavouras, além das áreas recomendadas para a proteção da fauna e flora. No caminho, observaram-se diversas nascentes de águas, pontes e propriedades rurais. No primeiro plano da FIGURA 22, visualiza-se, entre as pontes de madeira e



os riachos existentes, o trajeto percorrido. No segundo plano, a visão da paisagem natural da Serra da Bodoquena.

A primeira parada para a contemplação da paisagem é no Mirante da Serra da Bodoquena, também conhecido como Mirante Kadiwéu, com vista panorâmica, a mais de 300m de altura. Há mais de um bilhão de anos, formas primitivas de vida habitavam um antigo mar interior que existia na região, formando sedimentos calcários e dando origem as rochas cinzentas que podem ser avistadas nas cavernas da região. A FIGURA 23 apresenta a vista do Mirante da Serra da Bodoquena. Do alto, é possível visualizar a Aldeia Alves de Barros localizada no pé da Serra.

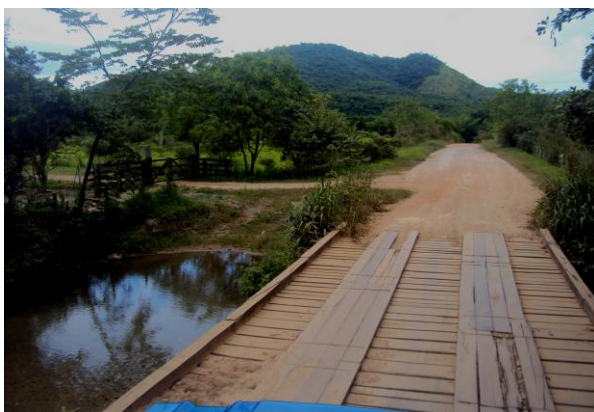


FIGURA 22: VIA DE ACESSO A RIK  
FONTE: O autor (2010)



FIGURA 23: MIRANTE DA SERRA DA BODOQUENA

Em outra parada, distante três quilômetros do Mirante Kadiwéu, é possível observar um segundo mirante onde existem os ícones referenciais (pedra fundamental e placas de identificação) da demarcação territorial da RIK como atração visual diferenciada da primeira parada realizada. No primeiro plano da FIGURA 24, visualizam-se os marcos referenciais da RIK e, no segundo plano, a vista do alto do Mirante. Já a FIGURA 25 retrata a pedra fundamental com a seguinte descrição “ACIRK - Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Indígena Kadiwéu - FUNAI autorização técnica 20-10-2005 IWGIA”.





FIGURA 24: SEGUNDO MIRANTE  
FONTE: O autor (2010)



FIGURA 25: PEDRA FUNDAMENTAL

A Serra da Bodoquena é composta pelas cidades de Bonito, Jardim e Bodoquena, que formam o Parque Nacional da Serra da Bodoquena, criado em novembro de 2000, com 76.400 hectares e administrado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Cada cidade que compõe a Serra detém vários pontos de atração turística e de beleza natural, devido à diversidade de ecossistemas e ao elevado nível de concentração de calcário no solo (litologias calcárias), que produz nos rios e lagos acentuada transparência e limpidez, formando também cachoeiras, represas naturais, rios, sumidouros e grutas de estalactites e estalagmites, de elevado valor científico e prática de diversas modalidades turísticas, incluindo o ecoturismo, o turismo rural e o turismo cultural. São diversos os atrativos e equipamentos turísticos ofertados nas cidades, com qualidade em infraestrutura de hotéis, pousadas, restaurantes, balneários, centro de compras e serviços especializados.

Partindo do alto da Serra, registra-se a visão da comunidade indígena Kadiwéu. De lá, percebe-se a presença dos indígenas em meio à natureza e é possível descer toda a Serra para chegar até eles. Em meio a estradas sinuosas, com declives, buracos e atoleiros, passa-se por várias fazendas, por áreas de criação de gado pantaneiro, pelo marco de identificação da RIK, e, logo após, chega-se à Missão Evangélica, instalada dentro do limite do território indígena. Depois disso, aproximadamente uma hora e trinta minutos de carro, chega-se à aldeia Alves de Barros, ponto de partida para a construção empírica da pesquisa junto aos Kadiwéu.

### 3. TURISMO E (RE)TRADICIONALIZAÇÃO INDÍGENA

A experiência de vivenciar o dinamismo da atividade turística em territórios indígenas no Brasil e na Nova Zelândia é diferenciada. Os valores culturais, o modo de vida, a subsistência, a indumentária, as danças, os rituais religiosos, a organização familiar e a língua nativa, imprimem marcas diferenciadas em cada espaço.

A (re)tradicionalização é uma realidade que acontece, mesmo que em intensidades diferentes, em ambos os territórios indígenas estudados. No Brasil, os principais fatores críticos esbarram na legislação vigente, deficiente e atrasada, e na falta de apoio financeiro e de incentivos ao planejamento participativo, incluindo as comunidades indígenas. Na realidade neozelandesa, ao mesmo tempo em que se visualiza a participação do Estado por meio da concessão de incentivos e aporte financeiros para fomento da atividade, coexiste o interesse da própria comunidade indígena em realizar o gerenciamento direto do capital humano e dos diversos equipamentos turísticos específicos espalhados por todo o país. Seja no setor primário, secundário ou terciário, percebe-se o empenho do indígena que trava uma luta por espaço digno na sociedade neozelandesa.

#### 3.1 EXPERIÊNCIAS VIVENCIADAS COM OS MÃORI

No sentido de entender o processo de (re)tradicionalização a partir das duas realidades observadas, serão apresentadas primeiramente as experiências de vida e as práticas culturais tradicionais neozelandesas, de forma a subsidiar, num segundo momento, mecanismos para construir diretrizes de implantação do *turismo indígena* no território potencial dos Kadiwéu, em Mato Grosso do Sul. Para tanto, serão observados os elementos culturais (re)tradicionalizadores utilizados pelo turismo, considerando os espaços com finalidade simbólica utilizados como palco para a produção turística; e, por último, apresentam-se os “olhares” do “indígena” e do “visitante” sobre a perspectiva turística de ambas as realidades estudadas.

### 3.1.1 Elementos de (re)tradicionalização cultural

As experiências adquiridas pelo povo Māori ao longo do tempo, sobretudo, na inserção de elementos culturais de (re)tradicionalização no desenvolvimento turísticos, são arraigadas de valores positivos para a promoção de destinos com potencial de fomento, como na realidade Kadiwéu, em Mato Grosso do Sul.

Reportando às cidades e destinos turísticos visitados na Ilha Norte da Nova Zelândia, com foco no *turismo indígena*, foi observada a dinâmica de funcionamento e envolvimento dos atores do segmento por meio das práticas profissionais executadas nos discursos orais, nos documentos disponíveis e no inventário fotográfico realizado. Nesse sentido, os elementos (re)tradicionalizadores e também de inovação inseridos no *turismo indígena* são:

✓ Artesanato - Os Māori aproveitaram o processo de confecção da arte e artesanato, como retratado na FIGURA 26, para se tornarem mecanismos de revitalização entre os indígenas neozelandeses e, ao mesmo tempo, para divulgar aos turistas como se produzem as peças dentro dos próprios atrativos turísticos. No canto esquerdo da FIGURA 27, visualizam-se os turistas contemplando a elaboração do artesanato tradicional Māori confeccionado pelas indígenas que estão no canto à direita da FIGURA 27. Enquanto algumas artesãs confeccionam o artesanato, outras tocam e cantam canções tradicionais na língua Māori.

São confeccionadas réplicas das *Wakas* (canoa indígena), *Poupou* (escultura decorativa), *Tekoteko* (protetor espiritual indígena), *Tiki* (símbolo da sorte e fertilidade), além das diversas esculturas e bijoias feitas com a pedra Jade (pedra ornamental de tom esverdeado), artigos de lã feitos à mão, artigos de couro, pele e madeira. Associados ao artesanato, surgem também artigos modernos, como as bonecas Māori, CDs, Dvds, Mapas turísticos, xícaras, quadros, chaveiros, peças em porcelana, entre outros.



FIGURA 26: AULAS DE ARTESANATO COM INDÍGENAS

FONTE: O autor (2008)



FIGURA 27: ÍNDIAS CONFECCIONANDO ARTESANATO

✓ Iconografia - As referências iconográficas *Māori* são imbuídas de significados e simbologias ancestrais. Os valores culturais vêm ganhando destaque no cenário mundial nos últimos tempos e, com isso, faz-se surgir um renascimento dos signos autóctones para diferenciar da era do “plástico” e da produção em série, com a massificação de manufaturados.

✓ Oficinas de Esculturas - As oficinas de esculturas e entalhamento *Māori* são bastante comuns nos equipamentos turísticos. Alguns desenvolvem esse tipo de trabalho, como o Parque *Te Puia*, desde 1967. O objetivo é estimular os jovens na arte de confeccionar os totens sagrados, ricos em detalhes e significados culturais. Os visitantes são convidados a assistir à elaboração dos mesmos, e, inclusive, fazer perguntas diretas para os artesãos sobre todo o processo de fabricação.

✓ Organização familiar e hierarquização social - Na tradição *Māori*, o patriarca exerce o papel de ancião e conduz a família inteira de acordo com as decisões tomadas e passadas entre as gerações através do *Marae*. É comum os filhos, netos, genros e noras viverem na mesma residência, o que facilita o processo de transmissão de conhecimento.

✓ Economia - A economia indígena neozelandesa está associada ao *Marae*, que serve como um espaço aberto associado à tradicional casa de reunião *Māori* (*Whare*), representando o centro, ou seja, a espinha dorsal da comunidade. O *Marae* tem a sua própria economia e o processo é organizado entre as famílias de uma determinada comunidade, que recebem constantemente doações e financiamento dentro e fora da comunidade. O conceito do *Koha* (doação espontânea) é o que mantém e faz o *Marae* existir. Além disso, o *turismo indígena* já tem posição de

destaque na economia neozelandesa, representada pelas centenas de empreendimentos espalhados por toda Ilha Norte do país, gerando empregos diretos e indiretos aos indígenas.

✓ Língua Nativa - As interferências na língua nativa também atingiram os Māori com o processo de colonização. Entretanto, nos últimos anos, os grupos indígenas vêm procurando formas de disseminação e revitalização do idioma através das escolas com ensino indígena diferenciado, além dos grupos de pesquisa vinculados às diversas universidades, que estimulam a produção de material didático bilíngue e estudos direcionados à preservação cultural como um todo. Nas escolas com ensino diferenciado, existem métodos e currículos próprios. À medida que as crianças saem da pré-escola falando Māori, são encaminhadas aos institutos de idiomas chamados de *Kohanga Reo*. O primeiro desses institutos foi estabelecido no país em 1981. Desde então, o movimento tem crescido para incluir quase 600 centros espalhados pelo país, projetando a sociedade indígena como referência no cenário educacional internacional.

✓ Músicas, Danças, Festas e Rituais - Os concertos musicais (*Waiata*) cantados no idioma indígena abrem as apresentações da cultura. Os visitantes ficam reunidos fora da entrada principal da casa de reuniões para a execução da tradicional *Karanga* (dança de boas vindas, que dura em média 45 minutos). Antes de iniciar as visitas aos parques turísticos, como demonstrado na FIGURA 28, os visitantes são conduzidos a um auditório para que o grupo de indígenas realize danças e cantos tradicionais Māori, além da escolha de um turista em específico para ser “batizado”.

Costumeiramente, envoltos em espaços de madeira, os visitantes são recepcionados com hospitalidade e convidados a prestigiar a dança *Poi* (dança com bolas de junco), a *Haka* e os desafios provocados pelo *Tititorea* (jogo de varas). Durante o *Tititorea*, oito varas de pau voam a partir de quatro diferentes direções e o receptor deve capturar e dar pinceladas sobre os paus, sincronizadas com o ritmo da música que embala a dança. A FIGURA 29 retrata os turistas assistindo atentamente às apresentações culturais Māori. Nota-se uma presença maior de turistas de origem asiática e europeia.



FIGURA 28: RITUAL DE BOAS VINDAS MÃORI  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 29: TURISTAS CONTEMPLANDO A CULTURA MÃORI

✓ **Indumentária** - Em alguns equipamentos visitados, verificaram-se escolas de tecelagem Māori, coordenadas por mulheres indígenas que transmitem seus conhecimentos por meio da confecção têxtil, hábitos e costumes tradicionais. Na produção moderna, observa-se a influência e releitura do passado, porém, com a introdução de novos tecidos, *design* diferenciado e até artigos mais sofisticados.

✓ **Pintura e Tatuagem corporal e facial** - Na cultura indígena Māori, a tatuagem comprova *status* dentro da tribo ou do clã indígena. Atualmente, as tatuagens faciais, usadas tanto por homens como por mulheres, dão espaço para as pinturas faciais, que servem de base cultural e não possuem a característica definitiva. Assim, pode-se realizar uma pintura corporal ou facial sem que isso se torne uma imagem permanente. As pinturas são usadas principalmente em eventos e celebrações entre os indígenas e incorporadas na produção turística.

✓ **Navegação** - Os índios Māori são conhecidos pela habilidade na navegação, utilizando a astronomia e as rotas migratórias dos pássaros para se deslocarem entre as distâncias percorridas no Oceano Pacífico. Antigamente eram utilizadas as *Wakas* para as grandes navegações em guerra e na pesca. Hoje em dia, as embarcações são utilizadas na produção turística com o oferecimento de passeios contemplativos e de recontagem histórica.

✓ **Moradia** - No caso dos neozelandeses, as modificações da estrutura arquitetônica das casas aconteceram seguindo as tendências não indígenas. Os indígenas moram em casa de alvenaria de um ou dois pisos, como acontecem com os não indígenas. Entretanto, nos espaços destinados ao turismo, construíram-se réplicas das moradias e edificações de uso coletivo tradicional. Além de referenciar



historicamente os povos primitivos, elas servem de base para apresentar as transformações ocorridas no decorrer do tempo.

Na FIGURA 30, apresenta-se entre as atrações disponíveis nos atrativos turísticos, a evolução da arquitetura tradicional indígena. A FIGURA 30 em destaque apresenta ornamentação com detalhes em madeira talhada de cor avermelhada. No percurso das trilhas, os visitantes observam as atrações. A FIGURA 31 demonstra os turistas observando uma casa tradicional Māori construída em madeira rústica e nativa.



FIGURA 30: CASA TRADICIONAL TALHADA  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 31: CASAS TRADICIONAIS MĀORI

✓ Alimentação - Apesar da grande demanda e oferta de gastronomia internacional no país, incluindo o *fast food*, em função do processo imigratório, a base da alimentação Māori está associada ao consumo de vegetais, como a *Kumara* (tubérculo parecido com a batata doce), e dos mais diversos tipos de carnes (caprino, suíno, bovino, aviário e pescado).

✓ Lazer e Entretenimento - Os Māori ainda desenvolvem entre eles as brincadeiras tradicionais, as danças, os jogos coletivos e individuais. Aproveitando essa referência cultural, compartilharam no desenvolvimento turístico as mesmas atividades lúdicas e de entretenimento. Além disso, associadas às atividades culturais, estão disponíveis aos visitantes as atividades de ecoturismo como as trilhas, caminhadas, passeios de bicicleta e esportes radicais terrestres, aquáticos e na neve.

✓ Atrativos Naturais - Por toda a Ilha Norte, atestam-se os recursos naturais disponíveis e inseridos na produção turística. Vários locais possuem vastas florestas conservadas, além da intensa atividade térmica, a qual varia de erupção de lama

com mais de 30 metros (100 pés) a *Pohutu geyser*, com até 20 ebulições diárias. Existem ainda piscinas quentes de água sulfúrea, terraços, sílica e piscinas de lama, além de outros recursos naturais, como a variedade de espécies de plantas nativas e animais.

No primeiro plano da FIGURA 32, destaca-se a existência de uma piscina natural de águas sulfúreas em altas temperaturas. No segundo plano, está localizado ao fundo um *Resort* Māori de alto luxo. Costumam-se hospedar personalidades de diversas partes do mundo. De outra forma, como demonstrado na FIGURA 33, por todo o Parque *Te Puia*, surgem buracos com lama borbulhante de origem vulcânica e piscinas naturais com água fervendo e fumaçando o tempo todo. Estudos comprovam o valor medicinal e terapêutico da lama vulcânica.



FIGURA 32: PISCINAS QUENTES  
FONTE: O autor (2009)



FIGURA 33: PISCINA DE LAMA

Além dos recursos culturais e naturais disponíveis nos atrativos indígenas da Nova Zelândia, existem algumas ações empreendedoras que são basilares para a composição do produto final oferecido aos milhares de turistas que visitam os receptivos turísticos Māori, como:

✓ Capacitação Profissional - Constatou-se a existência de incentivos governamentais e da sociedade civil organizada de capacitação dos empresários indígenas e dos profissionais envolvidos no *turismo indígena* (guias de turismo, recepcionistas e monitores). As capacitações tratam de assuntos ligados às tradições culturais, à hospitalidade turística, à qualidade na prestação de serviços e à gestão de negócios.



✓ Espaços Interativos - Nos equipamentos turísticos indígenas, em sua maioria, pode-se depara com o auxílio tecnológico (museus interativos e totens), que narram a história do povo, utilizando meios gráficos, de imagem, de interatividade e de inovação tecnológica. Estes estão espalhados em aeroportos, rodoviárias, shoppings, ponto de informação turística, praças e nos próprios receptivos turísticos indígenas.

✓ Certificação - Com a tendência de explorar a sensibilidade cultural, o “mercado negro” vem tentando apropriar-se de elementos tradicionais com a finalidade comercial e, conseqüentemente, de marcas e patentes registradas. Para comprovar a veracidade dos produtos e combater a pirataria, os indígenas neozelandeses certificam os artefatos produzidos por eles, por meio de selos de autenticidade confeccionados em gráficas e afixados nos objetos comercializados. No referido selo, além do nome da pessoa que produziu a peça, há uma breve explicação da obra e referências etnoculturais.

✓ Infraestrutura de Apoio - Para o atendimento das necessidades de infraestrutura básica, específica e de apoio ao desenvolvimento do turismo, os espaços destinados ao *turismo indígena*, além de possuírem equipamentos de apoio local, são articulados às cidades do entorno. Elas disponibilizam equipamentos de qualidade no que tange aos meios de hospedagens, de alimentação, de transporte, de compras, sinalização turística, hospitalar, espaços para eventos, postos de serviços e de entretenimento em geral.

Na composição do produto turístico Māori, o território simbólico e o espaço para uso dos visitantes são diferenciados. O território simbólico, as representações e manifestações culturais, no que tange aos rituais sagrados (batismo, fúnebres, de mudança de idade, proteção) e à discussão coletiva sobre interesses internos e de articulação política, estão vinculados ao *Marae*. Para a produção do espaço turístico, foram destinados lugares que promovessem a experimentação de forma que não “invadissem” o seio familiar tradicional. Ou seja, as práticas turísticas acontecem em ambientes (re)criados a partir da (re)leitura cultural (re)tradicionalizadora indígena neozelandesa e, para isso, foram estabelecidas regras protocolares para a conservação dos ambientes de uso coletivo, de contato interpessoal e de uso exclusivo indígena.

### 3.1.2 O “olhar do indígena” e o “olhar do visitante”

O “olhar” diferenciado dos atores abarcados no processo de constituição e consolidação do *turismo indígena* são basilares para mensurar formas de crescimento qualitativo e de respeito mútuo sobre a diversidade e alteridade existentes entre os envolvidos direta e indiretamente com o segmento. Nesse sentido, serão apresentadas algumas falas decorrentes das entrevistas realizadas em campo durante os meses vividos na Nova Zelândia, mais precisamente nos receptivos turísticos indígenas da Ilha Norte do país.

A oportunidade de viver em Auckland oportunizou a convivência com alguns estudantes de origem indígena. Nesse sentido, a fim de obter informações sobre a *escolha de viver na maior cidade ao invés de cidades pequenas e próximas a família*, foi entrevistada a estudante universitária indígena M. S., de 22 anos, nascida em Taupo, estudante do curso de Letras - Habilitação em estudos Māori - da Universidade de Auckland. Para ela:

It's very hard to be so far away from my parents and friends. I'm here to study a lot and come back to my hometown as soon as possible. Here I can choose from different Māori Studies courses to suit your interests and career goals. At Auckland University I can study Māori language and the media, material culture, history, development, politics and Māori performing arts. I can feel that Māori studies can prepare me for a career in teaching, translation, research, media, *iwi* development, central and local government<sup>39</sup>.

No depoimento, a universitária evidencia as dificuldades em morar fora da cidade natal. Entretanto, aproveita a oportunidade de estudar em um curso superior que lhe auxiliará na conservação cultural e progresso do seu povo.

Nesse sentido, foi questionado ainda se, *por ser nascida em uma região turística essencialmente indígena, algum parente dela estava envolvido na atividade*. A estudante respondeu rapidamente:

---

<sup>39</sup> É muito difícil estar tão longe dos meus pais e dos meus amigos. Estou aqui para estudar muito e voltar assim que puder para minha terra natal. Aqui eu posso escolher entre diferentes estudos da cultura Māori para satisfazer seus interesses e objetivos. Na Universidade de *Auckland* eu posso estudar sobre a língua e mídia Māori, cultura material, história, desenvolvimento, política e artes cênicas. Eu posso sentir que os estudos Māori podem me preparar para uma carreira no ensino, tradução, pesquisa, mídia, desenvolvimento *iwi* e no governo central e local (Tradução nossa).

Absolutely. I have several cousins, uncles, aunts and even my brothers work directly with tourism. That was a long time. I think going back to my hometown with my family and start a business like a tourist receptive. That way I can put into practice what I learned in my graduation and the experience of my family to preserve the culture of my people and the development of sustainable tourism<sup>40</sup>.

Com a fala da entrevistada, percebe-se o envolvimento direto familiar com a atividade turística. A experiência é tão positiva, que a estudante está projetando sua carreira profissional vinculada ao segmento para auxiliar na conservação cultural do seu povo em uma atividade que gere resultados positivos e sustentáveis.

A propósito da fala da estudante universitária, na ocasião da visita ao empreendimento chamado *Thermal Village*, foi realizada uma entrevista rápida com o indígena E. H., de 35 anos, natural de *Rotorua*, guia de turismo indígena, que trabalha com o turismo há 10 anos.

Perguntando sobre *o que representava o turismo indígena para ele e o povo Māori*, E. H. respondeu:

Tourism is a form of appreciation of Māori culture. I work with tourism for many years and I think if there wasn't incentive could be experiencing financial difficulty or even working on something that not gives me much pleasure. My job is to guide people by providing information and entertainment within the traditional universe of my people. I can't imagine being happy is not doing what I do. With tourism rulers much more value to our decision because we generate foreign exchange for many across the country. Each day the Māori are better prepared to meet with our hospitality and the quality our visitors<sup>41</sup>.

No discurso, o guia de turismo evidenciou a satisfação em trabalhar num segmento que proporciona prazer ao mesmo tempo em que divulga a cultura

---

<sup>40</sup> com certeza. Tenho vários primos, tios, tias e até meus irmãos trabalham diretamente com o turismo. Isso já faz bastante tempo. Eu penso em voltar para minha cidade e junto com meus parentes abrir um negócio turístico como se fosse um receptivo. Assim poderei colocar em prática o que estou aprendendo na minha graduação e, junto com a experiência da minha família, ajudar na conservação da cultura do meu povo e no desenvolvimento do turismo sustentável (Tradução nossa).

<sup>41</sup> Para mim, o turismo é uma forma de valorização da cultura Māori. Trabalho com o turismo há muitos anos e acho que se não houvesse incentivo poderia estar passando muita dificuldade financeira ou até mesmo trabalhando em algo que não me proporcionasse tanto prazer. O meu trabalho é guiar pessoas, proporcionando informação e entretenimento dentro do universo tradicional do meu povo. Não consigo imaginar ser feliz se não fazendo o que eu faço. Com o turismo, os governantes valorizam muito mais as nossa decisões pois geramos muitas divisas para todo os país. A cada dia, os Māori estão mais preparados para atender com hospitalidade e qualidade nossos os visitantes (Tradução nossa).

tradicional do povo no qual está inserido. Além disso, foi bastante categórico no que se relaciona ao impacto positivo que provoca na economia nacional o *turismo indígena*. Na fala, percebe-se um entendimento claro dos benefícios socioculturais e econômicos proporcionados aos Māori.

Em outro atrativo turístico da Ilha Norte, chamado *Waitangi Treaty Grounds Park*, dois indígenas foram entrevistados, sendo, o primeiro, M. R., de 26 anos, dançarino e guia de turismo, natural Whangarei; e a estudante R. T., de 21 anos, monitora da oficina de artesanato, nascida em Waitangi. Em momentos separados, foi perguntado a ele *o que o motivou a trabalhar com o turismo indígena*.

O primeiro a responder foi o dançarino e guia de turismo, que disse:

Various reasons led me to be linked to tourism. First of all the possibility of disclosing my culture to several people at different cities and countries. Secondly by doing exactly what I like dancing. Working with tourism is very dynamic and gives happiness. In my family many people work in tourism<sup>42</sup>.

Respondendo a mesma pergunta, a monitora de artesanato evidenciou o seguinte:

To teach what I learned from my grandmother and my mother is very good. The Māori crafts is recognized worldwide. We pass through the crafts our traditional value as a people. In handicrafts workshops have the opportunity to teach and get knowledge about different cultures. I do all this with much care and dedication<sup>43</sup>.

Em ambas as respostas, ficaram evidentes as motivações espontâneas e comprometidas com os valores culturais do povo indígena. Cada um deles desempenha funções separadas dentro do receptivo turístico, mas se complementam na medida em que é formatado o produto interno comercializado, seja por meio da dança, do artesanato, da arquitetura, entre outros equipamentos.

---

<sup>42</sup> Vários motivos me levaram a estar vinculado ao turismo. Primeiramente, pela possibilidade de divulgar minha cultura para várias pessoas de cidades e países diferentes. Em segundo lugar, por fazer exatamente o que eu gosto, que é dançar. Trabalhar com turismo é muito dinâmico e proporciona felicidade plena. Na minha família, várias pessoas trabalham com o turismo (Tradução nossa).

<sup>43</sup> Poder ensinar o que eu aprendi com minha avó e minha mãe é muito bom. O artesanato Maori é reconhecido mundialmente. Transmitimos através do artesanato o nosso valor como povo tradicional. Nas oficinas de artesanato, temos a oportunidade de ensinar e receber conhecimento sobre várias culturas diferentes. Faço tudo isso com muito carinho e dedicação (Tradução nossa).

Em seguida, questionou-se se, *com o desenvolvimento do turismo indígena, a cultura Māori perdia a identidade e a tradicionalidade*. As respostas foram imediatas e incisivas. Para o dançarino: *“Quite the contrary. If we don’t have tourism involving indigenous people in our culture might be missing. We need incentives to promote traditional culture through social and economic investments”*<sup>44</sup>. Já para a monitora: *“In your opinion what are we doing is not traditional? We are here representing our ancestors in ancient culture. I’m proud of it and want to share my knowledge with my future children and grandchildren. Everything I have comes from tourism”*<sup>45</sup>.

Aproveitando as respostas, emendou-se outra pergunta complementar, investigando *como o turismo protege as práticas culturais familiares e sociais da comunidade indígena na produção e transformação do espaço*. O primeiro entrevistado respondeu: *“When we are presenting our dances, our rituals of welcome, our buildings and our arts, we are preserving and protecting our greatest treasure that is the culture. For us, everything has meaning and value. Complementando a resposta, a monitora R.T. disse: “With tourism can strengthen us as a cultural group. We have several businesses and organizations responsible for protecting the rights of Māori people. Tourism development is reflected in benefits to the Marae of each region of the country”*<sup>46</sup>.

Por meio dos depoimentos coletados dos indígenas, não se observou restrição ao fomento do *turismo indígena*. Aliás, pelo contrário, existiu um consenso nas duas falas no que toca à importância da atividade na manutenção cultural. Houve ainda a abordagem sobre a necessidade de investimento que é salutar para manter acesa a vontade dos jovens de estarem inseridos na atividade turística, promovendo o desenvolvimento socioeconômico das comunidades envolvidas. A questão da autenticidade e da tradicionalidade ficou reportada pelas experiências vividas nas gerações antepassadas e hoje transmitidas pelos jovens envolvidos no turismo. Com relação às práticas culturais e à transformação do espaço, estas são

---

<sup>44</sup> Muito pelo contrário. Se não tivesse o turismo envolvendo o povo indígena a nossa cultura poderia estar desaparecida. Precisamos de estímulos pra promover a cultura tradicional através de investimentos sociais e econômicos (Tradução nossa).

<sup>45</sup> Na sua opinião, isso que estamos fazendo não é tradicional? Estamos aqui representando nossos antepassados numa cultura milenar. Tenho orgulho disso e quero dividir meus conhecimentos com meus futuros filhos e netos. Tudo o que tenho vem do turismo (Tradução nossa).

<sup>46</sup> Com o turismo podemos nos fortalecer enquanto grupo cultural. Temos várias organizações e empresas responsáveis em proteger o direito dos povos Māori. O desenvolvimento do turismo gera benefícios para os *Marae* de cada região do país (Tradução nossa).

consideradas positivas na medida em que revertem benefícios coletivos às localidades.

Associando as falas dos indígenas, foram entrevistados alguns turistas que confirmaram, de forma geral, a influência positiva que os pontos turísticos *Māori* exercem em relação aos seus visitantes. Dentre os turistas entrevistados, destacam-se os depoimentos de duas turistas - J. P., de 23 anos, coreana, estudante universitária e M. O., de 26 anos, cabeleireira, japonesa. Elas relataram a experiência de vivenciar a cultura *Māori*, separadamente, respondendo a à pergunta: *Qual a expectativa antes e depois de conhecer a cultura Māori?*

A estudante J. P. respondeu:

I've never heard about Māori culture before I went NZ. After I arrived there, I heard something bad about them. But when I visited Rotorua and then changed my opinions. I think they are so fascinating to the touristic industry and also the newzealand people<sup>47</sup>.

Na mesma linha de opinião, M. O. afirmou:

Especialy I was not interested in Māori culture before, but I have been to Rotorua in New Zealand and then I saw the Māori show and workshop which they were creating sculptures peculiar to Māori tradition. I think their culture are very powerful and very delicate. I think Māori culture is related in nature in NZ deeply. I've heard Māori people believe all nature things have spirits. It's a great cultural views<sup>48</sup>.

Para as entrevistadas, conhecer um atrativo turístico indígena foi uma experiência peculiar. Em se tratando do aspecto econômico, é uma importante ferramenta de desenvolvimento e, para a cultura do país, trata-se de uma forma de representação identitária. Seguindo com a entrevista, foi perguntado: *É possível acreditar que a cultura indígena é um produto turístico que tem como finalidade a*

---

<sup>47</sup> Eu nunca tinha ouvido falar sobre a cultura Māori antes de ir ido para a NZ. Depois que eu cheguei lá, ouvi alguma coisa ruim sobre eles. Mas quando eu visitei Rotorua mudei de opinião. Eu penso que eles são realmente fascinantes para a indústria do turismo e também para o povo neozelandês (Tradução nossa).

<sup>48</sup> Especialmente eu não estava interessada na cultura Māori antes, mas eu fui a *Rotorua* e então eu vi o show Māori e oficinas de esculturas que eles estavam criando de forma peculiar pela tradição Māori. Eu penso que a cultura deles é muito poderosa e bastante delicada. Eu penso que a cultura Māori está relacionada profundamente com a natureza na NZ. Eu ouvi que povo Māori acredita que todas as coisas da natureza possuem espíritos. É uma grande visão cultural (Tradução nossa).

*questão cultural, já que alguns países a trabalharam apenas como atrativo turístico?* J. P. respondeu: *"I believe that aboriginal culture is a great tourist product. For example, there is a beautiful experience about Māori for tourism in NZ and every tourists pay for that and I think it is so a great business and tourist product as you know"*<sup>49</sup>. E para M. O., a mesma pergunta foi avaliada da seguinte forma:

Absolutely, the aboriginal culture is amazing, very pure, beautiful harmony with nature. We can learn how to living in nature, and loving nature. Now people wants natural life style and traditional. It's very good example for tourist product. I want to see other country's aboriginal culture as well as have in Brazil. It's very excite to me<sup>50</sup>.

Para as turistas, o *turismo indígena* é uma forma de promover o intercâmbio de culturas e de aprendizagem sobre a diversidade étnica e de biodiversidade das localidades visitadas. Seguindo a mais uma pergunta: *O que é vivenciar a experiência autêntica da cultura indígena? O que é artificial na cultura indígena?* A universitária coreana respondeu prontamente:

I think it is amazing and the tourists should visit some places that are associates with the aboriginal culture. For my experience, I visited a Māori village in Rotorua. After that, I learned more things about them (their clothes, food called Hangi and also traditional dance etc). If the expense is a burden to you, you should surf the internet about that. You must to know everything about the Māori culture. I think the Māori culture is truth if not I don't mind because I learned a lot with them when I was there<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Eu acredito que a cultura indígena é um grande produto turístico. Por exemplo, existe uma bela experiência sobre os Māori da Nova Zelândia, para o turismo, e todos os turistas pagam por isso, e eu penso que isso é um grande negócio e produto turístico, como você sabe (Tradução nossa).

<sup>50</sup> Absolutamente, a cultura indígena é incrível, muito pura, bela harmonia com a natureza. Podemos aprender como viver e amar a natureza. Agora as pessoas querem estilo de vida natural e tradicional. É muito bom como exemplo de produto turístico. Eu quero ver a cultura indígena de outros países também como tem no Brasil. Isso é muito excitante para mim (Tradução nossa).

<sup>51</sup> Acho que é maravilhoso e os turistas deveriam visitar alguns lugares que são associados com a cultura indígena. Pela minha experiência, eu visitei uma aldeia Māori em Rotorua, Nova Zelândia. Depois disso, eu aprendi mais coisas sobre eles (as roupas, alimentos - chamado Hangi – e também uma dança tradicional). Se as despesas são um fardo para você, você deve navegar na internet e pesquisar sobre isso. Você deve saber tudo sobre a cultura Māori. Eu acredito que a cultura Māori é verdadeira e, se não for, eu não me preocupo, porque eu aprendi muitas coisas com eles quando estava lá (Tradução nossa).

Complementando os dizeres acima apresentados sobre o mesmo questionamento, a japonesa ponderou a respeito da importância da diversidade cultural para os visitantes, considerando:

I've tried to dance of the *Māori* by a poi ball with *Māori* on the stage at a Theme Park like *Māori* village in Christchurch in NZ. I was enjoyed, but it was very difficult. I thought it was like dance of the hula hula and Tahitian. I could not to see and release any *Māori* cultural artificial product because I think everything is good for the visitors so we can learn another culture and it is amazing<sup>52</sup>.

Na análise da fala das entrevistadas, não se evidenciou uma experiência artificial durante a visita aos atrativos indígenas. Para elas, a possibilidade de interação entre os indígenas e os visitantes, além de conhecer toda a infraestrutura disponível, foi uma experiência cultural autêntica, ou seja, uma prova de que o turismo contribui para as comunidades indígenas na sua tradicionalização.

Foi perguntado ainda a M. O.: *O que deveria ter de infraestrutura local para receber bem o turista motivado pela cultura indígena?* Ela sugeriu, dizendo: *"I think a museum is necessary for the local infrastructure to receive the tourist motivated for the aboriginal culture. It's not only exhibit, it's better if there have an attraction that the culture made comprehensible and in details"*<sup>53</sup>.

Finalizando a entrevista com a cabeleireira, foi questionado ainda: *Você teria interesse em conhecer o Brasil e incluir no seu roteiro de viagem à cultura indígena?* Ela rapidamente respondeu:

I want to visit Brazil. But I have no idea about Brazilian aboriginal territories yet. I just know about the carnival only. The best is the touristic industry of Brazil had spread a lot of advertisements about Brazilian aboriginal territories for the tourists of the whole world. Being there for sure I will meet some indigenous community that has well organized tourism<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Eu tentei fazer a dança Māori que usa umas bolas (*Poi*) em cima do palco num parque temático da aldeia Māori em *Christchurch*, na Nova Zelândia. Eu estava gostando, mas era muito difícil. Eu pensei que era como a dança do *hula hula* e a *Tahitiana*. Eu não consegui ver e nem perceber nenhum produto cultural artificial Māori, mesmo porque eu penso que tudo é bom para os visitantes e nós podemos aprender outra cultura e isso é maravilhoso (Tradução nossa).

<sup>53</sup> Eu acho que um museu é necessário para uma infra-estrutura local para receber turistas motivados pela cultura indígena. Não é só para exibição, pois é melhor que haja uma atração que a cultura faça ser compreensível e em detalhes (Tradução nossa).

<sup>54</sup> Eu quero visitar o Brasil. Mas ainda não tenho ideia sobre os territórios indígenas brasileiros. Eu só sei apenas sobre o carnaval. É melhor se a indústria turística do Brasil fizer uma divulgação maciça



Observou-se nas falas a satisfação dos turistas em fazer parte do processo turístico no ideário de perpetuação da cultura tradicional do povo Māori. Contudo, acredita-se que, através do turismo, os indígenas podem garantir sua inclusão sociocultural e sua autonomia socioeconômica com a renda e os empregos gerados pela atividade.

Além das turistas orientais entrevistadas, foi possível realizar a coleta de depoimentos com dois turistas brasileiros, na mesma linha de questionamentos. O casal estava percorrendo o país para conhecer os atrativos turísticos neozelandeses. Um deles, R. E. C. D., 25 anos, brasileiro e economiário e a outra, turista J. T. C. C., 31 anos, brasileira, agente de viagens.

A primeira pergunta procurou identificar *a expectativa antes e depois de conhecer a cultura Māori*. Para R.E.C.D., a impressão foi:

Antes de estar na Nova Zelândia, conhecia muito pouco sobre a cultura Māori. Na minha estada pelo país, pude conhecer com mais afinco a cultura desse povo. Gostei muito de aprender e vivenciar a cultura Māori e pude ver como eles são valorizados, pois fica claro na Nova Zelândia que, embora exista uma grande influência da Inglaterra, o povo nativo, no caso os Māoris, não foram esquecidos e são extremamente lembrados como os povos que desbravaram esse país.

No depoimento de J. T. C. C., ficou elucidado: “Pude constatar o valor que representa a cultura indígena no país. Já havia lido informações sobre eles, mas imergir nos hábitos e costumes é uma experiência fantástica e singular”. As impressões, como constatado nas entrevistas, foram positivas. Tanto a aproximação com a cultura, através de leituras prévias, como a vivência da mesma, por meio do turismo, são experiências produtivas.

Dando continuidade e questionando se *a cultura indígena é de fato um produto turístico*, o economiário respondeu:

Tendo como base a experiência da Nova Zelândia, acredito que a cultura indígena pode ser explorada turisticamente, mas não se pode confundir exploração turística cultural, onde a finalidade é mostrar e valorizar os costumes indígenas, do que apenas visar à questão econômica. Acredito no turismo indígena como forma de valorizar a cultura de um povo.

---

sobre os territórios indígenas brasileiros para os turistas do mundo inteiro. Estando lá, com certeza, eu farei questão de conhecer alguma comunidade indígena que tenha o turismo bem organizado (Tradução nossa).

No depoimento da agente de viagens sua análise destacou o seguinte aspecto:

Sem sombra de dúvida, o turismo indígena é um segmento de grande importância para promover a valorização cultural, bem como, o desenvolvimento das comunidades e das regiões que o sediam. Sempre tenho clientes procurando esse tipo de experiência. Cada vez mais, as pessoas querem experimentar atrações diferentes onde se promove a interação entre pessoas e culturas diferenciadas.

De acordo com o depoimento, o primeiro entrevistado, observou-se a necessidade de focar a atividade para a promoção da cultura sem vincular exclusivamente ao aspecto econômico. A segunda fala aponta os mesmos aspectos, incluindo o turismo com forte segmento para a promoção não só das comunidades indígenas, mas, sobretudo, das regiões que se beneficiam com os resultados positivos gerados.

Seguindo a entrevista e questionando se *visitariam outros locais somente pela finalidade do turismo indígena, incluindo a realidade do estado de Mato Grosso do Sul*, no Brasil, o economiário respondeu: “Apenas pelo *turismo indígena* não. Faria turismo em território indígena agregado a outros tipos de turismo que me atraem, como foi o caso da experiência que tive na Nova Zelândia”. Já para a agente de viagens:

Com certeza farei a visita a outros locais que ofertam o turismo indígena. Quando estive em Porto Seguro, fiz questão conhecer os índios Pataxós, mas nada se compara ao planejamento e organização do povo Māori. Se o estado de Mato Grosso do Sul disponibilizar infraestrutura adequada, além de querer conhecer os indígenas de lá, farei questão de comercializar o produto turístico na minha agência de viagens. Eu tenho na minha casa alguns artesanatos lindos que eu ganhei de presente de uns amigos que foram pra lá. São dos indígenas que se chamam Kadiwéus.

Nos depoimentos, foram identificadas duas características distintas do perfil de turista que deseja conhecer a cultura indígena. No primeiro caso, o *turismo indígena* deve estar associado à outra modalidade turística para ser mais atrativo. Na segunda fala, a agente de viagens evidenciou que tanto faria uma viagem como teria o interesse de comercializar o produto. Entretanto, ela apontou a necessidade de infraestrutura para atender a demanda e evidenciou, por acaso, a produção artístico-cultural dos Kadiwéu de Mato Grosso do Sul.

Finalizando a entrevista e questionando *se o turismo indígena contribui para a tradicionalização da cultura indígena*, o economiário, observou a seguinte análise: “Depende do enfoque com que esse turismo é feito. Acredito na tradicionalização da cultura indígena através de um turismo que mostre a real essência desse povo, valorizando acima de tudo a sua importância na conjuntura social atual”. Já para a agente de viagens:

Tanto é verdade essa questão da tradicionalização, que estou realizando essa viagem na Nova Zelândia, incluindo os atrativos indígenas para possibilitar o conhecimento de uma cultura milenar. Quando faço o investimento, que não é barato, para ingressar nos atrativos indígenas estou possibilitando que os Māori possam conservar sua cultura. Acredito que se não houvesse o turismo, os indígenas daqui poderiam estar vivendo como acontece no Brasil, onde as dificuldades de recursos é uma realidade. Não é justo que os indígenas vivam no anonimato e sofram prejuízos socioeconômicos e culturais. É muito melhor que o governo incentive o turismo indígena do que ficar praticando o assistencialismo que prejudica toda a população de um país.

Nos dois depoimentos, ficou evidente a importância do turismo para promover a conservação da tradição indígena. Na segunda fala, foi lembrada a realidade dos povos indígenas comparados aos da Nova Zelândia. No caso do Brasil, a realidade indígena ainda é associada ao assistencialismo e, no segundo caso, existe infraestrutura adequada para possibilitar autonomia financeira para a promoção da cultura dos povos tradicionais.

Levando em consideração os depoimentos relatados, bem como, a visualização da organização turística mostrada diariamente na Nova Zelândia, é possível perceber que nessa seara a paisagem e a cultura utilizadas estão sendo respeitadas, conservadas e renovadas constantemente. Levando-se em consideração as estatísticas positivas captadas por órgãos públicos, da iniciativa privada e associativa, os depoimentos dos atores envolvidos no processo, ou seja, os indígenas Māori e os turistas, que mediante a sua percepção e análise são favoráveis, acredita-se que o fomento do *turismo indígena* tem tudo para ser um mecanismo de desenvolvimento econômico e de (re)tradicionalização sociocultural de um povo que, a cada dia, luta pela sua inclusão na sociedade neozelandesa e, quiçá, dos demais povos do mundo.

## 3.2 EXPERIÊNCIAS VIVENCIADAS COM OS KADIWÉU

Na perspectiva de avaliar o estudo de caso dos Kadiwéu sobre a possibilidade futura de implantação do *turismo indígena* subsidiado pelas experiências adquiridas dos Māori, foram evidenciados os elementos culturais (re)tradicionalizadores. Paralelamente, apresentaram-se as similaridades e diferenças do contexto neozelandês, possibilitando indicativos necessários para construção de diretrizes futuras de fomento da atividade turística com enfoque indígena em Mato Grosso do Sul.

### 3.2.1 Elementos de (re)tradicionalização cultural

Analisando os dados inventariados por meio dos registros fotográficos, documentais, bibliográficos e orais, a Reserva Indígena Kadiwéu apresenta forte potencial para desenvolvimento do *turismo indígena* de forma sustentável e, acima de tudo, promovendo a (re)tradicionalização cultural dos povos que nela habita.

No que tange aos elementos possíveis de atratividade turística na cultura Kadiwéu, e que também são utilizadas na composição do produto turístico Māori, citam-se:

✓ Artesanato - O processo de produção do artesanato Kadiwéu vai desde a coleta da matéria-prima (argila e sedimentos rochosos), trituração manual do material, mistura das argilas, amassamento e modelagem, desenho, até a queima e pintura. Esse processo conserva hábitos e costumes antigos. Até os dias de hoje, as mulheres é que se encarregam dessa atividade, realizando todo o processo de confecção do artesanato. Nesse aspecto, na Nova Zelândia, existe a interação direta entre as artesãs e as turistas quando os exemplares são confeccionados durante a oficina oferecida pelas próprias indígenas no receptivo turístico. Diferenciados positivamente da realidade neozelandesa, os Kadiwéu podem ir além, pois possuem um cenário mais rústico e natural para socializar também o processo de coleta de matéria-prima, além da confecção do artesanato em si. Isso estimularia ainda mais o interesse dos visitantes em participar em oficinas organizadas pelas próprias artesãs Kadiwéu.

✓ Iconografia – Analisando o significado associado ao uso simbólico de imagens ou formas representadas em obras de arte, a iconografia Kadiwéu é marco de expressão de identidade e alteridade desse povo. Apesar de poucos indígenas se dedicarem à conservação dos traços culturais, a representação iconográfica ainda é bastante marcante. Da mesma forma que os marcos iconográficos Māori, eles são marcados por significados e simbologias ancestrais. Na produção turística neozelandesa, a iconografia está catalogada em livros publicados, nos documentários produzidos, nos museus espalhados no país, nas lojas de artigos indígenas, nos equipamentos turísticos, nas universidades, entre outros locais de visitação pública. Nesse sentido, é preciso um olhar mais apurado, para que as interpretações promovidas principalmente pelos Kadiwéu mais idosos aconteçam de forma documental, permitindo que esse saber seja passado às gerações seguintes fluentemente. Dessa forma, é preciso construir um trabalho associado às universidades, que poderão ser parceiras na produção de material etnográfico escrito e traduzido posteriormente pelos Kadiwéu, buscando a materialização dos significados culturais indígenas, da mesma forma como acontece entre as parcerias estabelecidas na Nova Zelândia.

✓ Organização familiar e hierarquização social - As famílias Kadiwéu ainda estão divididas em clãs, sendo o clã superior dominante internamente e os cativos compostos de famílias mestiças, em outra extremidade. Existe a hierarquização entre os indivíduos entre as aldeias, sendo o maior destaque conferido ao Cacique, que representa cada comunidade interna e externamente, ou seja, na RIK são seis lideranças cada uma com sua dinâmica social. As famílias composta pelo pai, mãe, filhos(as), genros, noras e netos(as) costumam compartilhar os terrenos e os hábitos diários. Na tradição Māori, da mesma forma como acontece com os Kadiwéu, a compreensão de união é cultivada desde o nascimento, sendo que a família exerce um papel preponderante para estabelecer hierarquia e princípios morais. Associando ao contexto turístico, os indígenas neozelandeses entenderam que a visita aos *Marae* era um forte atrativo, porém, imbuído de sentimentos e simbologias milenares. Por isso, os indígenas construíram espaços diferenciados de visitação, nos quais são permitidas algumas encenações culturais decididas por eles. Procedimento semelhante poderia ser colocado em prática na realidade Kadiwéu.

✓ Economia - A economia Kadiwéu é baseada na subsistência, ou seja, na agricultura familiar distribuídas em pequenas roças cultivadas nos quintais e na

venda do artesanato. Bolsas de assistência social do governo e arrendamentos eventuais (devido ao longo período de cheia das águas do pantanal) do pasto para a criação de gado pantaneiro aos pecuaristas do entorno também contribuem para aumentar a renda. Diferentemente das questões econômicas dos indígenas neozelandeses, no caso dos Kadiwéu, por se tratar de uma Reserva demarcada, sugere-se que a atividade turística seja apenas complementar à renda das famílias, minimizando os impactos negativos gerados pela dependência excessiva de apenas um segmento econômico.

De forma diferente dos Māori, independentemente de não estarem prontos no momento para desenvolvimento da atividade turística, podem ser apontados aspectos culturais que necessitam de estímulo para que se promova a (re)tradicionalização dos Kadiwéu:

✓ Língua Nativa - Apesar de grande parte da comunidade falar o idioma tradicional Kadiwéu, segundo relatos dos indígenas mais idosos e também na percepção durante a pesquisa de campo, as novas gerações não fazem uso do idioma. Alguns dos fatores explicativos são os casamentos com pessoas externas à RIK. Nas escolas instaladas nas aldeias, o ensino não é totalmente no idioma indígena, até mesmo porque o material didático é produzido em português. Nesse sentido, é preciso criar mecanismos de tradução do material didático e promover estímulos para as famílias disseminarem o idioma Kadiwéu, como acontecem com a organização Māori. Estes vêm procurando formas de disseminação e revitalização do idioma através das escolas públicas, oferecendo ensino diferenciado indígena. Além disso, é preciso se pensar na ampliação de pesquisas e ações extensionistas promovidas por universidades parceiras.

✓ Danças, Festas e Rituais - Observando os depoimentos e informações coletadas, percebe-se que os eventos culturais são atividades praticamente em desuso na cultura Kadiwéu. Vários fatores contribuem, como se constatou nas falas dos indígenas, entre eles, os gastos de realização e a falta de estímulo pessoal, além da influência das igrejas evangélicas instaladas nas Aldeias, que incitam a ideia do pecado sobre as manifestações culturais ritualísticas. Na Nova Zelândia, os eventos ligados a dança, festas e rituais indígenas são formas concretas de disseminação cultural e sobrepõem qualquer diversidade religiosa existente. Além

de ser mecanismo de interação sociocultural entre os próprios indígenas, são fortes atrativos para os turistas, que além de visualizarem as formas de manifestação cultural (definidas para esta finalidade), interagem naquelas que são voltadas para as boas-vindas, de proteção de vida, de prosperidade e de agradecimento. Diante da experiência positiva, os Kadiwéu poderiam estimular formas de incentivo à prática cultural associada ao interesse religioso diverso, promovendo, acima de tudo, o respeito mútuo para se tornar um instrumento revitalizado culturalmente e, conseqüentemente, um atrativo turístico local.

✓ **Indumentária** - Analisando o caso Kadiwéu, verifica-se que a indumentária utilizada na atualidade está totalmente influenciada pela moda contemporânea não indígena, ou seja, não foram evidenciadas, nas casas visitadas, vestimentas ou adornos que caracterizassem os traços culturais do grupo, a não ser por meio de fotografias. Uma ação isolada de (re)tradicionalização está acontecendo na RIK por meio de uma Kadiwéu formada em moda e estilismo, que utiliza elementos do passado, com a introdução das tendências de moda atual. Nesse aspecto, os indígenas neozelandeses organizaram um estudo para revitalizar a indumentária do passado e esta foi introduzida nas encenações turísticas. Ao mesmo tempo, produziram-se peças modernas, numa releitura do passado para atender demandas distintas. Da mesma forma, acredita-se que os Kadiwéu possam apoiar essa ideia, associando a representação histórica das vestimentas com as tendências contemporâneas da moda, incluindo vestimentas específicas na produção turística para auxiliar a reconstrução histórica do povo.

✓ **Pintura Corporal e Facial** - Essas pinturas estão associadas aos rituais e cerimônias tradicionais e, mesmo existindo indígenas idosas que conhecem perfeitamente a técnica, estas não fazem mais o uso de tais práticas artísticas e simbólicas. Ao contrário, a influência indígena neozelandesa provocou, além da conservação da tatuagem e da pintura facial e corporal masculina e feminina entre os pares, a disseminação entre os não indígenas que visitam o país. Eles realizam os desenhos corporais associando o significado de cada técnica empregada. Acredita-se que aproveitando o conhecimento das indígenas Kadiwéu mais idosas, poderia ser realizado um treinamento com as mais jovens e, talvez, incluir as pinturas corporais na produção turística.

✓ **Cavalgadas** - Apesar de historicamente os Kadiwéu serem conhecidos como “índios cavaleiros” ou “índios guerreiros”, devido às participações em guerras

intertribais e na guerra contra o Paraguai, durante as pesquisas de campo não foi reportado nenhum evento que concentrasse um grupo de homens Kadiwéu como os realizados nas cavalgadas históricas. Segundo relatos, essas cavalgadas despertam grande sentimento de conquista, bravura e proteção entre as famílias. Foi possível, entretanto, verificar que, ao longo de toda a RIK, são criados cavalos soltos no pasto. O que ocorre atualmente são passeios esporádicos a cavalo entre as aldeias existentes na RIK, apesar de os veículos automotores serem mais utilizados para essa finalidade. Nesse aspecto, poderiam ser realizados, além de uma simulação de uma cavalgada histórica, passeios a cavalo na RIK, nos quais os indígenas ensinariam aos visitantes as técnicas de encilhamento e de montaria. Não se identificaram relatos sobre a habilidade de cavalgada com os Māori. Entretanto, eles são considerados “índios navegadores” pelo conhecimento e participação das grandes navegações ocorridas em período de guerra. Atualmente, são introduzidas na produção turística encenações através de passeios oferecidos nas *Wakas* tradicionais, o que também pode ser perfeitamente adaptado na realidade Kadiwéu nas atividades de cavalgada.

✓ Moradia - Visualizando a distribuição das moradias na RIK, percebe-se um misto de casas, em sua maioria, as de alvenaria, construídas com recursos públicos (estilo popular), e as casas, em menor quantidade, com estruturas tradicionais feitas com bambu, barro e folhas de palmeira. Além disso, existem edificações antigas utilizadas por personalidades históricas associadas aos Kadiwéu, que atualmente se encontram abandonadas e sem condições de utilização. Nesse sentido, não se espera voltar às formas de moradia do passado com os Kadiwéu (apesar de alguns exemplares ainda existirem nas Aldeias da RIK), entretanto, seria possível destinar algumas edificações para exemplificar o modo tradicional, auxiliando inclusive no recontar da história do povo em questão, como sucede na Nova Zelândia.

✓ Alimentação - Os hábitos e costumes atuais configuram-se no cultivo baseado na agricultura de subsistência, ou seja, no milho, no feijão, na mandioca, na batata, nas hortaliças, nas frutas, na criação de bovinos, suínos e aves, além da pesca e caça. Concomitantemente, existe a introdução de alimentos industrializados, como os enlatados e embutidos, complementando as refeições das famílias. Não se evidenciaram características tradicionais que pudessem ser fator diferenciador na oferta turística, a fim de revitalizar uma gastronomia peculiar, como acontece na realidade neozelandesa. Seria, portanto, necessário um estudo dos alimentos e



bebidas básicas tradicionais Kadiwéu para introduzir no cardápio oferecido aos turistas durante a visita a RIK.

✓ Lazer e Entretenimento - Apesar da presença expressiva de crianças Kadiwéu, não foram identificadas brincadeiras e jogos tradicionais. Pelo contrário, constatou-se a prática de atividades indígenas não tradicionais, como o futebol. Independentemente das motivações pessoais de lazer, que ultrapassam as fronteiras da RIK, sugere-se um estudo das atividades de lazer e entretenimento tradicionais para serem revitalizadas e oferecidas como opção aos visitantes como ocorre na Nova Zelândia. Lá, os Māori oferecem aos visitantes a oportunidade de participar das brincadeiras tradicionais, nas danças, nos jogos coletivos e individuais, ao mesmo tempo em que são exímios jogadores e campeões de torneios mundiais de *Rugby*. A interação social promovida, quando os indígenas e os visitantes estão em contato mútuo em atividades lúdicas, despertam, além da alegria e satisfação, o respeito à diversidade cultural.

A partir das evidências elencadas na experiência turística dos Māori, é possível estabelecer uma análise comparativa sobre o território simbólico e as projeções necessárias para produção do espaço turístico Kadiwéu. Observando que a comunidade Kadiwéu vive dentro de um território demarcado para uso coletivo, de onde busca a subsistência familiar e sua representação étnica, é preciso cuidado no que tange ao uso não indígena.

O território simbólico em questão atualmente está dividido com um cenário atípico, impulsionado pela inserção das Igrejas Evangélicas na RIK, provocando mudanças nos hábitos e costumes culturais. O uso do território para eventos de caráter ritualístico tem sido deixado de lado em função da religião introduzida de fora e, até mesmo, pela fala de alguns indígenas, pela falta de estímulo e incentivos para continuidade nos dias de hoje. Além disso, existem as residências das famílias espalhadas por toda Reserva, onde cada terreno apresenta uma dinâmica social e de agricultura familiar diferenciada.

Pensando na dinâmica territorial posta, acredita-se que para o dimensionamento do espaço turístico é preciso, antes de tudo, fundar uma cooperativa turística, a fim de gerir e organizar a atividade. Além disso, é preciso reservar locais específicos para inserção de atividades de lazer, entretenimento e que apresentem os valores culturais indígenas. Focando na RIK, é preciso

inventariar os elementos culturais para criar mecanismos de (re)tradicionalização. Existem espaços já construídos, como uma casa que foi utilizada pelo posto da FUNAI e também pelo pesquisador Darcy Ribeiro desde a época em que desenvolveu suas pesquisas na Reserva, que poderia passar por uma reforma e servir de receptivo turístico, bem como espaço para as oficinas de artesanato, pintura, entre outras atividades já evidenciadas. Além disso, há espaços de uso coletivo, como galpões e a própria escola, que poderiam ser readequados e utilizados de forma compartilhada. As atividades externas poderiam ser realizadas ao ar livre e junto aos recursos naturais disponíveis.

### 3.2.2 O “olhar do indígena” e o “olhar do visitante”

A apresentação do “olhar” do “indígena” e do “visitante”, no caso do povo Kadiwéu, terá um enfoque diferenciado. Serão apresentadas as expectativas e motivações futuras entre os atores diretos e indiretos na organização e desenvolvimento do *turismo indígena* na RIK.

Durante a pesquisa, sempre ao chegar à Aldeia, a primeira casa a ser visitada é a do Capitão Sr. A. M. (líder indígena de descendência familiar nobre Kadiwéu), para conversar sobre a rotina de trabalho da pesquisa, bem como solicitar autorização e indicação de personalidades destacadas na comunidade. Na primeira visita, com jeito desconfiado, logo reconheceu a professora Marina, que já havia estado na Aldeia há 15 anos e teve a oportunidade de conhecê-lo quando ainda era professor da escola da Aldeia Alves de Barros.

Após saber a intenção do grupo na Aldeia, o Capitão, cautelosamente, disse:

Primeiramente, professores, quero agradecer a presença de vocês aqui. Realmente temos algumas dificuldades na Reserva e precisamos de auxílio de pessoas que têm vontade de ajudar. Na escola, por exemplo, precisamos de um projeto que trabalhe com o acompanhamento dos professores, pois eles não têm muitas oportunidades e precisam de capacitação para melhorar o ensino. Na escola, recebemos computadores, mas precisamos de professores para ensinar. Não temos aqui acesso à internet e precisamos disso para nossas crianças. Precisamos ainda de auxílio na questão de um projeto que traga renda e organize a situação do artesanato das mulheres aqui da Aldeia. Temos nosso artesanato e conhecimento, que podemos passar para outras pessoas. Isso tudo ajudaria a preservar nossa cultura e também uma renda para as famílias.

Após a entrevista, o Capitão pediu que fôssemos conversar com o professor G. S. - Diretor da escola da Aldeia Alves de Barros. Ele nos daria informações sobre os professores e também nos mostraria o espaço físico disponível para atendimento dos alunos da comunidade.

Na casa do professor G. S., fomos recebidos por ele e também por aproximadamente dez integrantes da família, entre eles, os tios, Sr. J. S. e Sra. M. P. (índios de destaque e reconhecimento entre os Kadiwéu). Na entrada da casa, já haviam sido expostos os artesanatos produzidos pelas Kadiwéu, de forma que pudéssemos contemplar os detalhes dos objetos produzidos e adquiri-los (segundo informações, é uma prática adota pelo indígena na ocasião de receber visitantes na Aldeia).

No centro da FIGURA 34, apresentam-se os típicos artesanatos e cerâmicas Kadiwéu, caracterizados tanto pelos vasos como por animais característicos do Pantanal. No canto esquerdo da FIGURA 35, retrata-se uma mostra do artesanato produzido na RIK e, no canto direito, uma índia Kadiwéu embalando sua produção.



FIGURA 34: ARTESANATO E CERÂMICA KADIWÉU

FONTE: O autor (2010)



FIGURA 35: ARTESANATO KADIWÉU

A pedido do Capitão, o professor G. S. falou sobre a escola local e enfatizou:

Precisamos de uma ajuda urgente para acompanhamento dos nossos professores da escola, para melhorar a capacitação e, com isso, a qualidade do aprendizado. Nossos alunos estudam aqui e quando saem para a cidade, sentem muita dificuldade para acompanhar o ensino. Além disso, projetos que beneficiam nossa comunidade “é” sempre bem-vindo.

Na ocasião, foi possível conhecer os jovens indígenas A. A. e A. da S. O primeiro tem um dote artístico peculiar, tanto por sua produção iconográfica como

pela pintura corporal tradicional Kadiwéu. O segundo produz camisetas com desenhos inspirados na cultura Kadiwéu. No centro da FIGURA 36, apresenta-se um dos desenhos característicos Kadiwéu, representado pelos traços retos misturados com os curvilíneos e pelas cores marcantes. Com os traços desenhados, expostos na FIGURA 37, dão forma à produção da pintura corporal Kadiwéu.



FIGURAS 36 E 37: DESENHOS DO ÍNDIO A. A.  
FONTE: O autor (2010)

Após a comercialização do artesanato das índias Kadiwéu e verificado o espaço físico da escola, que se encontrava em estado regular de conservação, devido à falta de manutenção, principalmente na sala destinada à informática, foi realizada uma caminhada nas trilhas disponíveis na Aldeia, em que se observou uma quantidade expressiva de cavalos criados soltos, da mesma forma como eram tratados no passado. As trilhas disponíveis na RIK são frequentemente utilizadas pela comunidade, como demonstrado na FIGURA 38. Elas facilitam o deslocamento entre as famílias e aos atrativos naturais existentes na RIK. No centro da FIGURA 39, têm-se, em meio ao pasto, os cavalos de propriedade dos Kadiwéu. No segundo plano da FIGURA, veem-se algumas edificações construídas dentro da RIK.

Além disso, foram visitadas as instalações antigas do Posto da FUNAI (atualmente se encontra em estado precário de conservação e manutenção em virtude do abandono do local), utilizadas também pelo pesquisador Darcy Ribeiro quando realizou suas pesquisas junto aos Kadiwéu, na década de 1950, e uma queda d'água. Logo após, foi feita uma visita na casa de uma artesã Kadiwéu para ver o processo de produção do artesanato (como é o espaço onde se produz artesanato), bem como a arquitetura de uma cozinha tradicional (como é a arquitetura de uma cozinha tradicional) Kadiwéu instalada em sua residência.



Na FIGURA 40, mostra-se em destaque a casa utilizada como base de apoio ao pesquisador Darcy Ribeiro e o antigo posto de atendimento da FUNAI. Distante menos de 200 metros do centro da Aldeia, está localizado um riacho que serve de base para a coleta de água para os animas e para a diversão das crianças indígenas, conforme retratado na FIGURA 41.



FIGURA 38: CAVALOS AOS REDORES DA RIK  
FONTE: O autor 2010



FIGURA 39: CASA UTILIZADA POR DARCY RIBEIRO

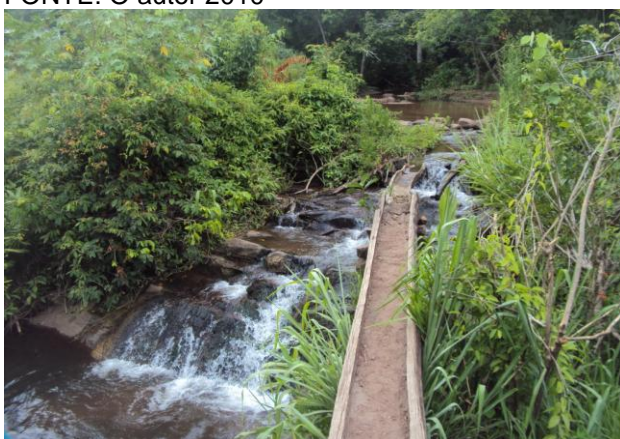


FIGURA 40: RIACHOS NA RIK  
FONTE: O autor 2010



FIGURA 41: TRILHAS NA RIK

Durante as visitas, várias pessoas foram ouvidas e entrevistadas, a fim de levantar material etnográfico e atender os objetivos propostos no trabalho de campo. Entre os entrevistados, o casal Sr. M. S. e a Sra. N. S. (O Sr. M. S., índio Kadiwéu de família tradicional nobre e filho de João Príncipe, ícone guerreiro de grande prestígio entre os Kadiwéu).

Na primeira visita, o Sr. M. S., em meio a uma roda de bancos na casa dele, indagou *o porquê da visita dos professores à Aldeia*. Com um jeito desconfiado e preocupado em dizer qualquer coisa que sobrepujasse às decisões que poderiam ser tomadas pelo Capitão A. M., por questão de respeito à hierarquia estabelecida

entre os Kadiwéu, ouviu atentamente o propósito do grupo. Foi esclarecido que a intenção era de prestar auxílio junto à comunidade e que se queria ouvir, sobretudo a opinião das lideranças sobre as dificuldades enfrentadas na Aldeia. Só a partir desse primeiro contato poderia ser mensurado se existe competência para auxiliar e dar o segundo passo com relação à elaboração de um projeto de pesquisa, bem como solicitar as autorizações necessárias junto à FUNAI e demais parcerias institucionais para a execução das ações.

O Sr. M. S., após ouvir o grupo, disse:

Bom, precisamos muito de ajuda de pessoas que têm conhecimento, mas não posso decidir nada. Isso fica na responsabilidade no Capitão A.M. Ele é quem sabe o que deve ser feito para melhorar a situação complicada que vive a nossa comunidade.

O casal, mesmo preocupado em dizer algo que pudesse interferir, posicionou-se a favor do apoio da Universidade na comunidade. Depois de quase duas horas de conversa, o grupo foi convidado pelo casal para almoçar (prática comum quando as pessoas são aceitas no território). O almoço servido foi baseado, em sua maioria, em insumos extraídos da própria agricultura familiar produzida no local, como o milho cozido, o arroz, a abobrinha, a mandioca, o feijão e a carne de vaca.

Outra personalidade de destaque entre os Kadiwéu, entrevistado na Aldeia Campina (dez quilômetros de distância da Alves de Barros, entre atoleiros e passagem por areão), foi o Capitão Sr. A. F., que após saber as intenções do Grupo, disse: “Professores, fico muito feliz em ter pessoas que querem ajudar a nossa comunidade. Precisamos de ajuda na escola, na questão da saúde, e uma forma de gerar renda pra nossa comunidade. Será bem-vindo o grupo para ajudar a gente”.

Questionado se haveria alguma necessidade na questão projetos de desenvolvimento ligado ao artesanato Kadiwéu, o Capitão Sr. A. F. respondeu: “Aqui nós não produzimos artesanato, tudo fica lá embaixo, na Alves de Barros”. Assim, após quase uma hora de conversa, o Grupo recebeu do Capitão outra carta de autorização para realizar os trabalhos de campo. Dessa forma, a intervenção realizada na Aldeia Campina ficaria relacionada ao aspecto educacional de acompanhamento dos professores indígenas juntamente com os pesquisadores colaboradores da UEMS nos projetos de pesquisa definidos para iniciar a partir de março de 2012, apoiadas por um órgão de fomento à pesquisa, como o CNPq.

Seguindo a necessidade de buscar elementos culturais a partir do artesanato Kadiwéu, na segunda visita de campo, foi realizada uma entrevista com Dona J. L., a mais velha Kadiwéu na comunidade. Além dela, conversou-se com a Senhora C. M., 43 anos - Presidente da Associação das Mulheres Artesãs Kadiwéu – AMIRK, que está em processo de constituição. Ao Senhor R. F. foi atribuída a função de guia dos pesquisadores para o inventário fotográfico da Aldeia.

Chegando à casa da Senhora C. M., o grupo foi recebido de forma desconfiada e, de certa forma, curiosa, no quintal de sua casa (como os demais indígenas contatados). Foi apresentado o objetivo de estar na Aldeia e, logo em seguida, a indígena enfatizou que se os professores fossem ajudar a comunidade, seriam bem-vindos, pois a comunidade necessita de apoio externo em vários aspectos. Menos “desconfiada”, ofereceu a sua casa para preparar o almoço do grupo, que seria realizado após a visita à casa da Dona J. L., já que passaria o dia todo realizando as visitas na ocasião da segunda viagem de campo.

Na casa da Dona J. L., senhora com idade estimada de 85 anos - ela não soube informar sua data de nascimento. O grupo foi recebido na varanda da casa, cuja estrutura tradicional era feita de taquara rachada e coberta de folhas de palmeira, coletadas na região. Após apresentar o objetivo da visita, foi autorizada por ela a gravação da entrevista para identificar os referenciais históricos e culturais da comunidade que ela vive desde seu nascimento, formando seus descendentes, incluindo filhos, netos e bisnetos. Segundo ela, todos continuam vivendo na RIK.

Questionada sobre *quando e como aprendeu a fazer seu artesanato*, ela respondeu:

Quem me ensinou a fazer o artesanato foi minha mãe desde quando era criança. Eu ficava sentada ao lado dela, olhando ela fazer as peças e, com o tempo, fui aprendendo como ela fazia e, até hoje, eu faço aqui na minha casa. Eu faço como minha mãe, ensinando minhas filhas, netas e até meus bisnetos que vivem aqui na Aldeia.

Na sequência, foi perguntado *como ela retira a matéria-prima para produzir o artesanato*. Dona J. L. respondeu:

Eu pego as coisa que preciso, como o barro, aqui mesmo na Aldeia, perto do corgo [córrego] ou nas outras Aldeias que ficam aqui perto. As cores para pintar também vêm das várias cores de barro que existe (branco, vermelho, amarelo, verde, rosa, marrom) e para fazer o desenho das peças

com os traços na cor preta vem do galho seco do Pau Santo, que hoje em dia é difícil de achar aqui na Aldeia. Eu costumo usar também o pó de algumas pedras [rochas] para deixar com brilho as peças. Eu levo mais de hora para fazer uma peça e depois de amassado o barro com água eu boto pra queimar e, depois de queimando, eu faço os desenhos do jeito que vem na minha cabeça. Cada desenho tem um significado para os Kadiwéu.

Instigados com a lucidez e a variada produção de artesanato, enquanto ia acontecendo a exposição de suas peças foi lhe perguntado *se além do artesanato tinha mais algumas coisa que havia aprendido com sua mãe*. Ela disse:

Eu sempre conto pros meus filhos, minhas filhas e até meus netos que eu sofria muito quando era criança... eu não comia nem arroz. Com o tempo, fui aprendendo muitas coisas... como fazer cestas de carandá... mas hoje em dia é difícil de encontrar na Aldeia. Sei fazer pinturas corporais e faciais com o fruto do genipapo, que são usadas nas festas pras moças. Sei fazer também pintura para homem também. As mulheres fazem o artesanato e as pinturas e os homens fazem os banicos [leque] e chapéus com a folha do carandá, que também hoje em dia é difícil encontrar na Aldeia. Os cestos que as mulheres fazem “é” da folha do pindó [folha do coqueiro].

Sobre o processo de distribuição e venda do artesanato produzido por ela e sua família, foi perguntado *“quem é que compra seu artesanato?”*. Dona J. L., afirmou:

Agora ninguém compra pra que... só leva pra lá mas paga muito barato... leva pra Bonito... ninguém vem pegar aqui... nós leva pra lá... preciso pagar frete até a cidade... tem que pagar quase cento e cinquenta reais até Bodoquena... e isso sai muito caro... ninguém quer vir pegar aqui... nesse trecho, muitas peças quebra... a gente acaba juntando as mulheres para dividir o frete... a gente vende para ganhar um pouco de dinheiro pra comprar um pouco de arroz, óleo, sabão, roupa de cama...

Na sequência, interrogada *se algum dia já recebeu visitante querendo comprar artesanato na Aldeia*, asseverou:

Eu já recebi algumas pessoas aqui em casa pra vender o artesanato. Mas isso foi há muito tempo atrás, ninguém vem mais aqui. Seria muito bom se os visitantes “vissem” aqui para comprar nosso artesanato para a gente não precisar mais pagar frete, que sai muito caro. Eu gosto de receber visitas na minha casa.

A entrevista teve duas horas de duração aproximadamente e, dentre as considerações gerais, segundo as falas da Dona J. L., destaca-se o fato de que as



mulheres da Aldeia estão de certa forma desprestigiadas na distribuição do artesanato produzido por elas. A logística de transporte é bastante onerosa e sua venda é de baixo lucro, ou seja, é preciso grande número de objetos para cobrir as despesas geradas. O que sobra deve, finalmente, ser dividido entre elas.

Apesar de a língua nativa Kadiwéu estar deixando de ser falada pelos netos da Dona J. L., observou-se que os mesmos a compreendem fluentemente, já que ela se comunicava com eles em Kadiwéu durante toda a entrevista. Além disso, a comunidade está em constante transformação, tanto nos hábitos como nos costumes locais. Vários fatores estão dando espaço às tendências atuais, geradas pela modernização, como a implantação de casas de alvenaria ao invés das casas com estruturas tradicionais de pau-a-pique e cobertas com folha de Palmeiras. As festas tradicionais, como a Festa da Moça e a Festa do Navio, já não estão mais acontecendo, em função da influência das igrejas evangélicas existentes na Aldeia, que são contra tais manifestações culturais.

No final da visita, foi retirado um retrato da família da Dona J. L. acompanhada de duas filhas, do total de cinco filhos existentes, além dos netos, netas e bisnetos. Durante a entrevista, foi realizada por ela uma demonstração da pintura corporal e facial nos professores visitantes. No primeiro plano da FIGURA 42, visualizam-se os artesanatos produzidos pela Dona J. L. e suas filhas (no terceiro plano da FIGURA). No segundo plano da FIGURA, os netos e bisnetos. Ao fundo da FIGURA 42, Dona J. L., entre suas duas filhas. Já na FIGURA 43, destaca-se a Dona J. L., realizando uma pintura corporal feminina na visitante carioca, que viveu um dia de experiência na Aldeia.



FIGURA 42: DONA J. L. E SUA FAMÍLIA  
FONTE: O autor (2011)



FIGURA 43: DONA J. L. FAZENDO A PINTURA CORPORAL

Após uma conversa com a Dona J. L., o grupo dirigiu-se à casa do Sr. R. F., indicado pelo Capitão para mostrar uma das cachoeiras localizadas na Aldeia, a fim de inventariar o potencial natural do local. Chegando à casa desse senhor, o grupo foi recebido pela esposa dele, chamada M. F. (43 anos, artesã), acompanhada de sua mãe A. F. (70 anos, 11 filhos, falante apenas do idioma Kadiwéu), e do filho de três anos, falante do idioma Kadiwéu e Português. Na FIGURA 44, tem-se, no canto direito, a Sra. M. F., ao lado de sua mãe, Sra. A. F. e do filho. No canto esquerdo da mesma FIGURA, estão as cerâmicas dispostas para demonstração.

No momento da visita, o Sr. R. F. não se encontrava. Assim, a conversa desenvolveu-se com a Dona M. F. Perguntou-se se ela produzia artesanato e, prontamente, ela afirmou que sim e foi imediatamente buscar sua produção artesanal. A FIGURA 45 retrata a universitária segurando uma peça produzida pela Sra. M. F. enquanto escuta a explicação sobre o processo de confecção das mesmas.



FIGURA 44: FAMÍLIA KADIWÉU NO QUINTAL DA CASA  
FONTE: O autor (2011)



FIGURA 45: UNIVERSITÁRIA OBSERVANDO CERÂMICA

Durante a exposição das peças, foi questionado *como é feita a venda do artesanato*, e a Senhora M. F. disse: “temos muita dificuldade nisso, pois temos que pagar frete até Bodoquena... antes vinha o pessoal de Bonito pra pegar, mas hoje em dia não vem mais... a gente ganha muito pouco fazendo isso!”. Em seguida, questionou-se *se já havia recebido visitantes na casa e, caso houvesse pessoas de fora, para conhecer a cultura e comprar o artesanato*. O propósito era saber o que ela pensava sobre isso. Rapidamente, a M. F. respondeu, em tom de euforia: “Lógico que quero receber gente aqui! Eu já recebi gente aqui, mas hoje em dia

ninguém vem. Se as pessoas pudessem vir na Aldeia, seria muito bom para a mulheres artesãs”.

Não diferente do discurso da Dona J. L., a Senhora M. F. evidenciou as dificuldades logísticas encontradas para dar continuidade à produção do artesanato. E, logo após conhecer o vasto acervo artístico, das informações tradicionais da família e das dificuldades encontradas na produção do artesanato, o grupo dirigiu-se novamente à casa da Senhora C. M., para realizar o almoço e sua entrevista.

Diante da casa da Senhora C. M., havia um grupo de mulheres (quatro), juntamente com seus filhos (cinco), passando em frente ao quintal para realizar a coleta da matéria-prima para a confecção da cerâmica. No grupo, havia uma das filhas da Dona J. L. Aproveitando a oportunidade, foi perguntado se poderíamos acompanhá-las no trajeto. Rapidamente, responderam que sim e, dessa forma, o almoço foi adiado, já que era uma chance de conhecer o processo de extração da matéria-prima.

No percurso, foram entrevistadas as indígenas C. B., de 42 anos e L. S., de 34 anos, para obter informações mais detalhadas de todo o processo de produção do artesanato e da cultura Kadiwéu em geral. A intenção era descobrir, por meio da oralidade, quais eram as referências históricas familiares ainda existentes, contrapondo com algumas bibliografias disponíveis à prática da confecção do artesanato. Percebeu-se que essas práticas continuam sendo tradicionais, quais sejam: um trabalho manual, que utiliza a força braçal da indígena para promover a extração da matéria-prima em meio aos sedimentos rochosos disponíveis em abundância e, ao mesmo tempo, um processo delicado no preparo da argila, da moldagem da peça, do desenho característico, da queima da peça e, por último, da pintura. Assim, poderia ser percebido o nível de impacto provocado na cultura Kadiwéu, ou seja, o processo de (re)tradicionalização.

Depois de um determinado ponto, cerca de cinco quilômetros do centro da Aldeia, as Kadiwéu apontaram o local que seria utilizado para a extração do material. Foi feita uma parada para que elas pudessem cavar e, logo em seguida, triturar com uma rocha os sedimentos mais densos para armanezá-los num saco de estopa e facilitar o transporte feito por elas em cima da cabeça (cerca de 40 quilos o peso de cada saco). Na FIGURA 46, demonstra-se em destaque, à esquerda, a professora Marina e, à direita, a índia L. S. Logo atrás, as crianças e, ao fundo, a visitante carioca com as demais índias artesãs. Após o percurso de

aproximadamente de 40 minutos, a parada era escolhida pelas índias para fazer a extração da matéria-prima (aproximadamente 1 hora), como retratado na FIGURA 47.



FIGURA 46: CAMINHADA ENTRE OS KADIWÉU  
FONTE: O autor (2011)



FIGURA 47: AS ÍNDIAS RETIRANDO A  
MATÉRIA-PRIMA

Enquanto as Kadiwéu realizavam a coleta, as duas jovens indígenas que estavam acompanhando o grupo conduziram-no até uma das cachoeiras localizada na Aldeia, a mesma que seria mostrada pelo Sr. R. F., seguindo recomendação do Capitão. No trajeto, uma trilha com estrutura precária margeia o cano de distribuição de água até a Aldeia e que serve para o abastecimento, fomos surpreendidos com a beleza da paisagem natural, tanto pela flora nativa como pela fauna.

A Trilha realizada para chegar até a cachoeira é utilizada pelos índios para a passagem do cano que abastece a Aldeia, como retratado na FIGURA 48. Em meio à flora característica da região, percebe-se que pouca intervenção foi feita, conservando uma característica rústica. A FIGURA 49 demonstra um exemplo de tamanduá-mirim, espécie de mamífero encontrado na região pantaneira.





FIGURA 48: TRILHA DE ACESSO À CACHOEIRA  
FONTE: O autor (2011)



FIGURA 49: DURANTE A TRILHA  
OBSERVAÇÃO DA FAUNA

Na cachoeira, foi identificada uma árvore de Jacarandá com cerca de 30 metros de altura. Estima-se que ela tenha mais de cem anos de idade. Após a contemplação do local, foi feita uma parada para tomar um Tereré, bebida de origem paraguaia também tradicional no estado de MS. A FIGURA 50 retrata parte da vista da cachoeira dos Kadiwéu (nascente). Como o retrato foi retirado na época da estiagem, o volume de água estava reduzido. Entre a roda de Tereré, como retratado na FIGURA 51, a visitante carioca interage com as crianças Kadiwéu, ouvindo as histórias e respondendo perguntas sobre a curiosidade infantil. Logo depois, o grupo retornou junto com as índias mais velhas para a Aldeia, a fim de conhecer a produção do artesanato feito por elas.

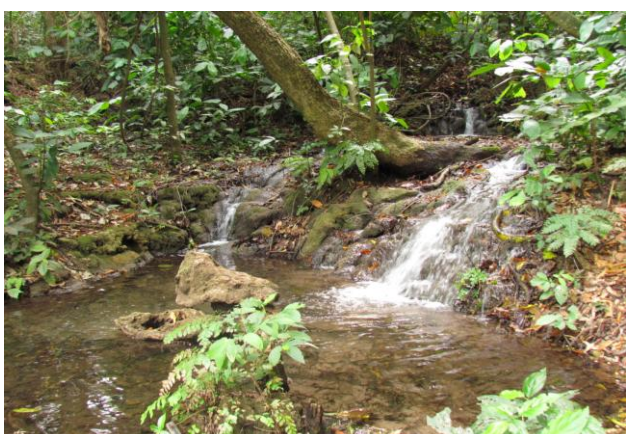


FIGURA 50: RIACHO QUE DESÁGUA NA CACHOEIRA  
FONTE: O autor (2011)



FIGURA 51: RODA DE TERERÉ

Já na casa da indígena C. B., ela mostrou um vaso de cerâmica que havia produzido recentemente. Com um pouco mais de conversa, o grupo despediu-se de

todos e, na sequência, retornou à casa da Senhora C. M. para o almoço e a entrevista. No centro da FIGURA 52, apresenta-se um vaso produzido pela indígena C. B., com cerca de 0,80 metros de altura e grande diversidade de formas geométricas e cores. No segundo plano da FIGURA 52, os filhos e a visitante que participou do passeio até a cachoeira. Já na FIGURA 53, dispostos no quintal da Dona C. M. (à direita da FIGURA), em sentido horário a Prof.<sup>a</sup> Marina, o Prof. Djanires e a visitante carioca. Pela conversa, foi possível levantar algumas potencialidades e fragilidades no que diz respeito ao artesanato Kadiwéu.



FIGURA 52: DONA C. B. COM FILHOS E A VISITANTE

FONTE: O autor (2011)



FIGURA 53: ENTREVISTA COM A DONA C. M.

Durante o almoço, feito da mesma maneira da primeira viagem realizada, com insumos da agricultura familiar, os professores sentaram-se dentro da casa da Dona C. M. e realizaram a refeição em meio ao bate-papo com a anfitriã indígena. Após o almoço, o grupo sentou-se no quintal para realizar a entrevista. Foi perguntado *como se pensou a formação da associação das mulheres artesãs e quais são as dificuldades encontradas*. A Senhora C. M. respondeu que:

Nunca houve nada organizado para facilitar para as artesãs. Nós até tentamos fazer um local que está ali na frente da Aldeia, mas acabou ficando abandonado porque não tem gente aqui pra comprar nosso artesanato. A gente pensou em até mudar de local. Se a gente quer vender, temos que pagar transporte e levar pra cidade. A gente tem que levar pra Bodoquena, ou Bonito ou Campo Grande. A gente sempre se junta pra ajudar a pagar o frete. A associação serve pra ajudar, mas ainda não registramos no Cartório da cidade, pois é muito caro fazer isso. Precisamos de ajuda!

O segundo questionamento objetivou saber *qual a opinião dela sobre a possibilidade de receber visitantes na Aldeia para promover a cultura Kadiwéu e proporcionar uma renda extra para as famílias envolvidas*. Para a Senhora C. M.:

Seria muito bom isso pra gente. Se as pessoas vierem pra cá, a gente pode mostrar nossa cultura. As “dança” e os “canto” antigos podem voltar de novo [dança do bate pau, que acontece durante toda a noite]; as festas do Navio, das moças e do dia do Índio em abril e também nosso artesanato. Hoje em dia, aqui a gente não faz mais as festas, porque tem muita igreja evangélica [quatro] e as pessoas deixam de ir porque é da religião. Aqui nós “tinha” até benzedor, mas o que tinha foi pra igreja evangélica. Temos a tradição dos homens cavaleiros desde quando lutaram na Guerra com o Paraguai. O turismo pode ser muito bom mesmo pra nós.

No discurso, percebeu-se que existe uma tendência generalizada com relação à falta de apoio logístico de distribuição do artesanato produzido pelas indígenas. Entretanto, com a fala da Dona C. M., pode-se perceber que os elementos constituintes da cultura Kadiwéu estão deixando de ser praticados, em virtude da influência das igrejas evangélicas instaladas na RIK. Em sua fala, acredita-se que, com uma atividade organizada, como o turismo, é possível estimular a revitalização da cultura tradicional e, inclusive, fazer com que as famílias que deixaram de praticar as manifestações culturais como o canto, a reza e a dança, possam retornar as suas tradições.

Com os depoimentos elencados, percebe-se que a pesquisa de campo é, indiscutivelmente, uma oportunidade de tornar real o que antes era apenas um exercício mental sobre o modo de vida tradicional e atual dos indígenas, baseados somente em produções bibliográficas disponíveis. É como ver uma fotografia e enxergar além da imagem suas dinâmicas territoriais vivas. Compreender a tradição indígena em sua essência é respeitar o direito a alteridade entre os povos. Conhecer as dinâmicas culturais em seu contexto diário é possibilitar enxergar ações concretas de ensino e aprendizagem mútua, seja nos contextos ambiental, político, cultural, seja nos âmbitos social, educacional ou econômico.

Analisaram-se, assim, as impressões de parte do grupo. Para a professora Marina Evaristo Wenceslau, que já visitou a RIK, há cerca de vinte anos, e retornou em 2010. A visita aos Kadiwéu foi marcada como:

O retorno a RIK foi importante para poder rever os amigos que lá ficaram, além de verificar as mudanças na comunidade. No entanto, chegar a esta

Reserva é sempre uma aventura que podemos saborear com grandes emoções pela estrada percorrida, pelas lembranças, visualizar os leitos dos rios secos, a vegetação exuberante. Na realidade, é como chegar ao paraíso e ser o escolhido para lá ficar. Isso tudo me leva a pensar nos processos históricos em decorrência dos acidentes geográficos da região. Depois, relembra, novamente, a sabedoria dos Kadiwéu é de suma importância tanto cultural, social como política.

Há mais ou menos vinte anos atrás, na RIK, tinha uma escolinha de madeira com apenas uma sala de aula, hoje, não existe mais. A escola construída de tijolo tinha os vidros todos quebrados pelos estudantes, hoje, a escola está mais organizada, toda pintada com desenhos Kadiwéu. Naquele momento, todos os professores eram Kadiwéu, os dois professores não indígenas trabalhavam na escola da aldeia Campina, que é formada por populações diversas. A casa de banho também não existe mais. Era onde havia um tanque dentro de um quarto; o local era destinado para banhos de toda a comunidade. A casa onde ficávamos hoje está abandonada, mas foi a sede da FUNAI algum tempo atrás. É importante destacar que não existiam igrejas na aldeia Alves de Barros entanto, os indígenas eram atendidos pela Missão quando estavam doentes. Hoje as igrejas evangélicas já marcam suas presenças. Na aldeia Alves de Barros, tem um prédio onde funciona um posto de saúde, com atendimento especializado, porém sem nenhum médico. Quando das primeiras vezes que lá estive, pude presenciar reuniões grandes, onde a presença masculina era quase maciça, todos chegavam a cavalo e atirando. As reuniões eram tumultuadas, muitas discussões, pois o problema estava vinculado à questão da terra.

Para a pesquisadora, a experiência de retornar à Aldeia trouxe uma lembrança mista tanto pelo aspecto humano gerado pelo contato interétnico, como pela imersão na paisagem e biodiversidade promovida pela Serra da Bodoquena. Muitas mudanças foram provocadas no território usado, por meio da reprodução física e das manifestações simbólicas, nos últimos vinte anos. De qualquer forma, o contato promovido com a comunidade revitalizou as recordações pessoais vividas no território tradicional e, conseqüentemente, a vontade de fazer algo relacionado à educação escolar indígena diferenciada enquanto educadora na comunidade indígena Kadiwéu.

Foi sua primeira visita da professora Débora aos Kadiwéu. Ela relatou:

Viver um mundo à parte foi, na realidade, a experiência de chegar à RIK. Nunca havia estado em uma aldeia tão isolada quanto a dos Kadiwéu. Observar a Reserva do Mirante Kadiwéu foi algo inenarrável, um sentimento indescritível. Homens e mulheres muito elegantes e com sabedoria o suficiente para perceber que seu visitante necessita de orientação para caminhar sobre seu território. A cozinha tradicional que conhecemos me remeteu ao Brasil colonial, onde o sapé, o barro, as



vasilhas e toda a conversa se dão ao redor do fogão à lenha, fogão esse que faz o alimento e que aconchega o visitante.

Segundo o depoimento, a relação interpessoal entre duas culturas foi positiva e de superação de expectativas. O contato com o modo de vida indígena estimula, na maioria das pessoas, uma reação de euforia e descoberta, fato esse provocado pela autenticidade entre os elementos constituintes da tradição cultural. O contato aproximado com as famílias tradicionais estimula uma autorreflexão sobre os não-indígenas que ainda tem muito a aprender com as relações interétnicas. A vida modesta e simples dos indígenas da Aldeia remete ao universo de valorização do Ser ao invés do Ter exagerado, comum nos grandes centros urbanos.

Considerando ainda a percepção externa sobre a experiência de viver o dia a dia dos indígenas, foi realizada uma entrevista com a universitária convidada, para conhecer a Aldeia Alves de Barros, L. V. S., 20 anos, natural de Niterói-RJ. Essa entrevista subsidiou informações que pudessem complementar o “olhar do visitante” diante das expectativas vividas na comunidade indígena. Para tanto, a primeira pergunta foi sobre *qual a expectativa antes e depois de conhecer a cultura Kadiwéu*. A universitária respondeu:

Minha expectativa era de ver ocas, índios vestidos como índios de fato, como eu via em filmes, revistas e livros, falando apenas seu próprio idioma. Após conhecer a cultura Kadiwéu, me surpreendi, pois, a experiência que vivenciei foi completamente diferente do qual achava que era. Foi emocionante conhecer uma das culturas indígenas, principalmente, por não fazer parte de minha rotina. Conversar com as índias foi um contato de conhecimento puro, me transmitiu calma e encantamento. Dois dos fatores que mais me “chamou” atenção “foi” o respeito que a comunidade tem perante seu capitão; hierarquia. Outra atenção ainda foram as conversas com as jovens indígenas. Elas mostravam-se interessadas em saber de onde e por que eu estava lá, assim como eu, queria saber como era a vida delas em sua comunidade. Os indígenas demonstraram gostar da presença dos não índios, para ter um intercâmbio cultural. Deu a impressão que para eles não é válido viverem “isolado” no mundo”.

O que se percebe com o discurso é que a cultura tradicional ainda está viva no dia a dia dos Kadiwéu, ao mesmo tempo em que segue a linha da evolução do tempo, numa harmonia que poderia ser mais respeitada e compartilhada. O fato de alguns pensarem que o contato entre as culturas pode provocar prejuízos severos, se consideradas as falas dos próprios Kadiwéu, não é uma afirmação verdadeira,

pois o que mais provoca impactos na cultura indígena é a exclusão sociocultural e econômica gerada pela sociedade não indígena.

Em seguida, a universitária falou sobre o tópico seguinte: *a cultura indígena é um grande produto turístico, tendo como finalidade a questão cultural, já que alguns países, alguns núcleos, já trabalharam com a questão indígena como atrativo turístico*. L. V. S. respondeu:

Acredito, com certeza, pelo simples fato de que o turismo de excentricidade e turismo de experiência são segmentos que, atualmente, no mercado, são os mais procurados. O turista vai atrás do exótico, do conhecimento de cultura no qual não faz parte de seu habitual, portanto, acredito que a cultura indígena é um produto turístico em que se encaixa aos desejos dos turistas. Fazendo com que estes passem a ter conhecimento da gastronomia, artesanato, festas tradicionais, histórias de uma cultura até então desconhecida.

Os elementos culturais, como vistos, são ferramentas de atratividade turística que geram diversas motivações nas mais diversas segmentações de mercado. A universitária apontou, nessa miscelânea de interesses, o *turismo de experiência*, modalidade praticada por pessoas que querem viver a imersão em outras culturas, articulando meio natural e cultural.

Na mesma linha da pergunta anterior, foi questionado: *O que é para você vivenciar a experiência autêntica da cultura indígena? O que considerou artificial na cultura indígena?* A universitária respondeu:

Vivenciar a autenticidade da cultura indígena é ampliar a visão de mundo, me fez pensar, às vezes, o quanto me preocupo com motivos banais. Porque na aldeia me pareceu que eles não precisam de muito para ser felizes, apenas querem lucrar através da venda de seus artesanatos, com o intuito de ter apenas um meio de sustento. A aldeia para eles representa mais do que apenas um lugar para morar, penso que, por trás disso, tem-se toda uma ideologia de vida com as matas, cachoeiras, terras, pois é de onde que eles extraem a essência do estilo de vida no qual possuem.

Na resposta, a visitante confirma o que alguns autores como Grunewald (2001), Handler e Linnekin (1984) e Hobsbawm e Ranger (2006) afirmaram em seus descritos (já mencionados nos capítulos iniciais) sobre a experiência autêntica gerada no contato entre indivíduos, mesmo que essa prova não seja exatamente igual à do passado. Valorizar o território visitado, respeitando as razões e

necessidades das comunidades locais é uma forma de fomentar a diversidade e alteridade étnica.

A última pergunta realizada englobou os aspectos antes discutidos e elementares para o desenvolvimento da tese. Questionou-se: *O turismo contribui para a tradicionalização ou (des)tradicionalização da cultura indígena?* A visitante L.V.S. respondeu:

Acredito que o turismo, como um fenômeno social, contribui para os dois aspectos. Em relação à (des)tradicionalização, pode acontecer só com a finalidade de comercialização da cultura indígena, como ficar simulando sem de fato ser próprio do povo em questão. Não presenciei a caracterização de vestimentas e artefatos que eles possuíram antigamente, o que é uma pena. Acredito no turismo como uma atividade tradicionalizadora, que pode organizar o espaço, e, com toda sua amplitude, pode ainda estruturar a cultura tradicional de um determinado povo, por exemplo, com a revitalização da cultura. O turismólogo ou o administrador da atividade turística poderá aproveitar datas comemorativas que têm festas e disponibilizar a visita de turistas para esse dia. E, através dessa reestruturação cultural, vender a cultura indígena como produto turístico, porém, sem que eles apenas se enfeitem quando serão visitados por turistas. É preciso planejamento minucioso e participativo com a comunidade para que tudo aconteça, para garantir a tradição.

No discurso, fica evidente a preocupação do planejamento do turismo de forma participativa, para que os elementos tradicionais sejam revitalizados e valorizados dentro e fora da comunidade. A “encenação” turística está imbricada em mostrar o que é cultural, desprezando as ações que não fazem parte do grupo tradicional. É desnecessário considerar a questão da geração de renda por meio do turismo, se for considerado apenas o viés da acumulação de capital, já que conceber um receptivo cultural demanda recursos humanos, financeiros, administrativos, físicos e, conseqüentemente, lucro para sua sobrevivência. O *turismo indígena*, nesse sentido, tem a função de revitalizar a cultura tradicional, colocando à mostra de seus espectadores os elementos permitidos para essa finalidade, numa relação de respeito com a natureza e a tradição.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: REFLEXÕES E DIRETRIZES PARA COMPOSIÇÃO DO PRODUTO TURÍSTICO NO TERRITÓRIO INDÍGENA KADIWÉU**

A análise subjetiva do território e, por extensão, a questão imbricada na tradição de povos indígenas Kadiwéu e Māori, podem ser assinaladas por uma soma de representações de como esses povos concebem e reconhecem a sua importância cultural, histórica e social diante da sociedade às quais estão vinculados. Logo, é imperativo contemplar tais questões ao abordar a temática do turismo indígena, sobretudo o sentimento de pertença aos grupos e aos espaços historicamente utilizados.

Diante desse argumento, afirma-se que o sentido de território passa a existir como um tecido social carregado de história e tradições, cuja herança e vínculos culturais assumem função importante para construir condições que fomentem a criação de variáveis para sua transformação, tendo em vista que as ações humanas são passíveis de modificações ao longo de sua trajetória histórica e pessoal. Nesse sentido, não se justifica julgar que determinado grupo “perde” sua autenticidade e tradicionalidade, em virtude das transformações provocadas pela atividade turística, como acontece no caso do povo Māori, da Nova Zelândia. As modificações, em maior ou menor grau, podem estar associadas à própria vontade pessoal ou relacionadas ao meio externo.

Dessa forma, fazendo um paralelo entre os sujeitos da pesquisa, pode-se afirmar que a formação dos grupos indígenas é capaz de conceber o seu território como um espaço que alude a uma grande carga emocional, atribuindo-lhe um sentido de pertença e apropriação na criação de sua identidade, étnica e territorial. Assim, considera-se que tanto os indígenas Kadiwéu de Mato Grosso do Sul, como os Māori, da Nova Zelândia, constroem sua própria dinâmica de adoção do espaço a partir de uma identidade cultural fundamentada nas relações que mantêm com o meio. Eles são capazes de delimitar configurações que atribuem sentimentos vitais e simbólicos à sua existência.

Essa estruturação dá forma ao território, regula as relações entre o grupo e o meio em que se insere, estabelecendo vínculos mais permanentes entre o homem e a terra – no sentido físico e subjetivo. Relacionando à questão indígena, pode-se asseverar que o território mostra-se como um espaço de relações sociais que se

harmonizam, a fim de refletir uma identidade comum – no sentido de autoafirmação perante o outro. Dessa forma, o território constitui-se em mudança e constante transformação de um processo de aceitação, no sentido de pertencer ao grupo e ao espaço em que está inserido, sendo resultado coletivo do grupo para usar e se identificar com o ambiente, seja ele físico, político, social, econômico ou cultural.

Embora os povos indígenas da Ilha do Norte e do estado de Mato Grosso do Sul provenham de meios geográficos, culturais e econômicos muito diversos, partilham de problemas e oportunidades comuns. Dessa forma, observando as duas realidades, em termos de cultura, turismo e desenvolvimento local, pode-se apontar que as práticas e manifestações dos dois povos estudados são correlatas, na medida em que o fator cultural se mostra em ambos como uma ferramenta capaz de mobilizar, integrar e convergir ações. No caso das comunidades em questão, tanto os Kadiwéu como os Māori apresentam valores locais, história e cultura que se integram e passam a ser as vias de abertura ao mundo, no qual o *turismo indígena* surge como possibilidade para exacerbar o desenvolvimento e, por consequência, a (re) tradicionalização.

Pelo mesmo viés argumentativo, acredita-se que empreender o turismo em comunidades indígenas, tomando-se o axioma do desenvolvimento local, é interligar os recursos existentes sem desconsiderar as variáveis que recaem sobre eles, a fim de manter e evitar a extinção. Assim, a localidade com potencial turístico, como constatado no caso Kadiwéu, deve apresentar condições que demandem efetivamente critérios para sua idealização, sem, no entanto, descaracterizar os anseios e as necessidades da comunidade.

A atividade turística vem surgindo como mecanismo eficaz para o desenvolvimento socioeconômico e cultural de uma localidade, ao atestar a inserção de benefícios coletivos, quando planejada adequadamente. Diante dessa assertiva, no planejamento voltado para o *turismo indígena*, deve-se buscar uma adequação das motivações do fluxo turístico e do núcleo receptor. Por isso, deve-se procurar atender as expectativas do primeiro, sem desmerecer os direitos do segundo, no que concerne ao equilíbrio ecológico, social e cultural, considerando que a atividade turística transcende a esfera econômica.

A busca de tal equilíbrio deve ser cuidadosa, para que as comunidades indígenas envolvidas não “reduzam” sua autenticidade e tradicionalidade na massificação que pode ser potencializada com a atividade turística. Existem casos,

tanto no Brasil como na Nova Zelândia, onde comunidades foram influenciadas estritamente pela questão econômica do turismo, deixando de lado seu valor cultural, o que provocou sérios problemas, resultando, em alguns casos, no desaparecimento da atividade.

Diante desse risco, as comunidades indígenas devem fomentar a (re)tradicionalização, de forma que esta venha a se tornar fator diferencial dentro da organização do turismo. A artificialização da cultura não contribui de fato para a diferenciação e a motivação da demanda turística. Pelo contrário, ela pode estimular um tipo de demanda indesejada, ou seja, que provoca a depredação e o preconceito.

O planejamento responsável deve reconhecer no turismo sua complexidade para processá-lo, de maneira a priorizar mudanças que possam alavancar o desenvolvimento. Caso o turismo seja delineado a partir de uma expectativa reducionista como, por exemplo, a partir de aspectos econômicos, este gerará, por consequência, uma desestabilidade nas demais dimensões. O fator econômico deve ser utilizado como indutor de desenvolvimento para a economia local, pois não existe a concepção de um negócio sem aporte financeiro. Entretanto, o objetivo maior é propiciar meios de promover a sensibilização dos jovens indígenas e investir em sua projeção profissional na própria comunidade, ao invés de priorizar outras profissões, como vendedores, serviços gerais, empregados domésticos, entre outras funções desempenhadas nas cidades vizinhas à RIK.

Para que o turismo seja um fator valorativo, que auxilie na preservação e manutenção do ambiente físico e social de uma localidade há de se pensar em um planejamento de qualidade e de gerenciamento da atividade, além de uma educação que proponha ao visitante a apreciação desses ambientes. Portanto, o planejamento exige uma forte responsabilidade de setores públicos e privados, ao projetar uma ação em que se conceba a maximização de benefícios econômicos e sociais para a população local, ao mesmo tempo em que mitiga ou elimina efeitos adversos.

Para implantação do *turismo indígena* em território Kadiwéu, é preciso criar uma estratégia responsável para o desenvolvimento da atividade, de forma a encontrar respostas factíveis ao desafio da mobilização de condições para que o turismo se torne sustentável, capaz de contribuir para o desenvolvimento sem depreciação dos recursos naturais e culturais locais. Para tanto, devem-se incentivar as iniciativas locais para gerenciar os seus próprios recursos, uma vez que, no

turismo, todos os elementos estão integrados e qualquer mudança afeta os demais atores envolvidos direta e indiretamente no segmento.

Repensar o planejamento e o desenvolvimento do turismo por uma prerrogativa endógena é considerar as concepções de vida dos próprios núcleos autóctones, oportunizando a inclusão da comunidade indígena juntamente com os agentes públicos e privados envolvidos na atividade. Esses responsáveis devem assegurar a manutenção dos serviços e a preservação do ambiente físico e social no qual a atividade venha a estar inserida, já que as consequências adversas no turismo podem ser moderadas ou eliminadas por meio de um planejamento inteligente e métodos progressivos de gestão.

Nesse sentido, diante das experiências documentais, observadas na pesquisa de campo, propõe-se pensar o *turismo indígena* a partir de algumas premissas, reflexões e diretrizes fundamentais, como as que seguem:

✓ Antes de se pensar no desenvolvimento do *turismo indígena* Kadiwéu em si, é importante desenvolver, com profundidade, um estudo etnográfico da comunidade em questão, através de uma pesquisa dialógica que envolva, ao mesmo tempo, indígenas e pesquisadores. Tal esforço deve levantar, entre outros, aspectos da formação histórica da comunidade, sua organização social e espacial, seu ambiente e sua produção. Tal estudo deve procurar apontar possíveis potencialidades presentes na comunidade, que não sejam necessariamente o turismo.

✓ Uma vez detectado o *turismo indígena* como uma das possibilidades para os Kadiwéu, é importante refletir e atender plenamente os seguintes aspectos: Foram pensadas estratégias para minimizar as interferências provocadas no meio social, ambiental e cultural da comunidade envolvida? Existe uma equipe multidisciplinar envolvida e preparada para planejar, organizar e assessorar durante o período de maturação da atividade turística? Existe apoio financeiro, logístico e humano interno e externo para fomento da atividade? A decisão dos indígenas será priorizada e respeitada na concepção do turismo? Há o interesse das lideranças e da comunidade em geral em participar de todo o processo? Existe potencialidade cultural e natural para o desenvolvimento pleno da atividade? O *turismo indígena* será uma atividade complementar, e não a principal da comunidade envolvida? Os

recursos financeiros gerados serão revertidos para sustentação da atividade e, consequentemente, revertidos em benefícios para a comunidade local?

De posse de uma sistematização aprofundada da comunidade, e de uma reflexão abrangente das questões apontadas, caso a comunidade – assessorada por uma equipe profissional transdisciplinar - decida pela implementação do turismo, um planejamento detalhado deverá ser constituído de forma colaborativa com a comunidade. Apontam-se a seguir alguns passos importantes, todavia, mais importante que esses passos, é o real envolvimento da comunidade em cada um deles:

- ✓ Levantamento completo da potencialidade natural e cultural disponíveis na comunidade para formatação de um produto consolidado. Para isso, é necessário realizar entrevistas e fazer registros fotográficos, bem como tabular e interpretar os dados coletados. Criação de um Protocolo de Uso e Ocupação dos espaços de interesse coletivo e de utilização turística.

- ✓ Organização das lideranças e da comunidade indígena para definição das atividades que serão ofertadas inicialmente e as que serão incorporadas gradativamente ao processo. Observar os elementos culturais que poderão ser divulgados, salvaguardando os aspectos considerados sagrados e/ou internos.

- ✓ Treinamento da comunidade indígena no que diz respeito à organização e à realização das atividades a serem oferecidas: hospitalidade e turismo, plano de negócios, plano de gestão, guiamento; técnicas de atendimento em ambientes naturais; técnicas de salvamento; qualificação e certificação dos produtos indígenas, normatização e protocolo de atendimento ao visitante, entre outros.

- ✓ Fundação e registro em cartório de uma associação ou cooperativa indígena com finalidade turística, bem como a formação de um Conselho Consultivo composto por indígenas (maioria dos membros) e colaboradores externos envolvidos no planejamento e organização do *turismo indígena*. Registro e organização dos pontos de apoio administrativo e de receptivo turístico.

- ✓ Captação e consolidação de parcerias para implantação da atividade junto ao *trade* turístico estadual, ao poder público, aos órgãos indigenistas, às universidades e à sociedade civil organizada.

- ✓ Montagem do plano de marketing e publicidade do negócio, incluindo mídia impressa, televisiva e virtual *on line*. Realização do *famtour* (viagem de



familiarização), ou seja, simulação das atividades que serão ofertadas para turistas e visitantes com empresários do *trade* turístico, mediante convite para contemplação e avaliação do receptivo turístico. Ajustes das atividades conforme percepção dos empresários e indígenas envolvidos no negócio. Execução do plano de marketing e publicidade. Criação do *Voucher* único para facilitar o controle da entrada de visitantes e prestação de contas.

✓ Abertura das visitas durante um dia de campo (*day use*), a fim de estimular o turismo interno. Por meio dessa iniciativa, poderão ser concedidos descontos para estudantes, professores e para a população regional.

✓ Criação de um sistema de autoavaliação permanente das atividades desenvolvidas e reunião para prestação de contas e de projeções futuras. Implantação periódica de novas atividades culturais, conforme discussão do Conselho Consultivo e da avaliação dos visitantes. Envio de cartas e e-mails de agradecimento aos visitantes.

## RECOMENDAÇÕES PRÁTICAS E ACADÊMICAS

Considerando as premissas indicadas, salienta-se, portanto, que a gestão participativa é um item criterioso no momento de aporte da atividade do *turismo indígena*. Se a comunidade Kadiwéu não estiver preparada para receber o turista, seja pela deficiência de equipamentos e objetos que servem de apoio à atividade, seja por carência de preparação da coletividade, o turismo será uma atividade meramente econômica, que não gerará benefícios socioculturais de longo prazo para a RIK.

Igualmente importante é o desenvolvimento de um sistema de participação decisória, como resultado de um processo sociocomunitário. Este deve inserir o indivíduo a condicionantes histórico-culturais que priorizam a relação ao restaurar a capacidade individual e coletiva de cooperar no objetivo único. Nesse sentido, devem ser favorecidas as práticas culturais familiares e sociais da comunidade indígena Kadiwéu na produção e transformação do espaço a partir do turismo, seja pela arte, cultura, tradição, natureza, entre outros elementos (re)tradicionalizados.

Nesse sentido, considera-se que a expectativa para com o desenvolvimento do turismo em território Kadiwéu deva estar voltada à escala humana, ou seja, deve privilegiar o ser humano, possibilitando o “desabrochar” de suas competências,

habilidades e potencialidades endógenas, assegurando consequentemente condições mais justas e equitativas. Acrescenta-se que o entendimento desse princípio valorativo está baseado na escala humana, oportunizando, simultaneamente, o desenvolvimento local e o fomento turismo, já que ambos têm o homem e seu bem-estar como foco principal.

Dessa forma, focando aos objetivos da pesquisa, observou-se que as transformações efetivadas pelo incremento do *turismo indígena* em ambos os territórios analisados em maior ou menor grau de interferência colabora para a modificação das relações sociais construídas historicamente pelas comunidades indígenas. A experiência turística indígena dos Māori evidencia-se por um processo de (re)tradicionalização, já que a atividade está associada juntos aos planos, programas e projetos de desenvolvimento e de inclusão social atuais que estimulam a revitalização permanente dos elementos culturais tradicionais. Vários projetos tanto de ordem pública como privada são fomentados envolvendo os indígenas neozelandeses cujo cenário encontra-se em fase de maturação embasado por políticas públicas específicas de turismo. Em realidade distinta, os povos indígenas brasileiros carecem de políticas específicas a fim de regulamentar a informalidade existente em diversos territórios tradicionais em uso pelas comunidades indígenas associadas ao desenvolvimento turístico, caso semelhante aos Kadiwéu, sul-mato-grossenses.

Analisando a constituição do *turismo indígena* na Nova Zelândia, percebe-se a existência de uma relação dialética no campo cultural. Ao mesmo tempo em que causa a massificação das visitas junto aos atrativos turísticos específicos e homogeneização cultural, promove-se também a manutenção e a revitalização dessa mesma cultura. Fatores internos e externos influenciam na transformação, dando novo impulso à tradição e a seu poder simbólico representado pelas danças, rituais, cantos, rezas, gastronomia e arte indígena.

Partindo dessa análise, respondendo ainda aos objetivos traçados, ressalva-se que as mudanças desencadeadas pela atividade turística podem manter e modificar as relações socioespaciais erigidas historicamente pelas comunidades indígenas, dependendo do planejamento e as formas de gestão aplicadas pelas comunidades envolvidas. Na Nova Zelândia observaram-se experiências positivas e ao mesmo tempo negativas no que tange as formas de fomento ao turismo, sendo que partes dos aspectos negativos estavam associadas ao uso irracional dos

recursos naturais disponíveis e ao excessivo preço dos ingressos aos atrativos, inviabilizando inclusive a entrada da população local.

Num contexto embrionário na realidade indígena sul-mato-grossense, o turismo em geral se utiliza dos elementos tradicionais mais focados na iconografia e no artesanato característico Kadiwéu. Nessa relação, potencializa-se um cenário especulativo e de certa forma injusta às artesãs que comercializam aos lojistas de cidades reconhecidamente turísticas (Bonito, Bodoquena, Miranda, Campo Grande) a preços irrisórios, que chegam muitas vezes a 10% do valor de venda ao turista. A falta de apoio logístico às indígenas na venda direta bem como a certificação dos produtos tradicionais, inviabilizam e desestimulam a perpetuação da arte e artesanato tradicionalmente Kadiwéu.

Contudo, a pesquisa demonstrou que a problemática levantada de analisar em que medida as culturas indígenas observadas “perdem” sua autenticidade e tradicionalidade, em virtude das transformações provocadas pela atividade turística estão diretamente associada na forma de condução do planejamento ao contexto cultural diferenciado. Ou seja, com a aplicação do planejamento e desenvolvimento adequado na produção do *turismo indígena* levará ao fomento de práticas culturais familiares e sociais coesas. Serão revitalizados traços autênticos e tradicionais da comunidade indígena em questão tanto na produção como na transformação do espaço cultural.

Reitera-se que independente das ações desencadeadas pela atividade turística, a cultura indígena sempre sofreu, e continuará sofrendo interferências e modificações - em maior ou menor grau - de ordem econômica, social, espacial, territorial, ambiental e cultural. Com o planejamento participativo do turismo junto às comunidades indígenas acredita-se na mitigação de interferências que poderiam ser fomentas negativamente por outras formas de desenvolvimento econômico massificado, entretanto, ao que tange ao cenário posto, a responsabilidade se vincula ao respeito à identidade e alteridade cultural.

Fechando os objetivos traçados na pesquisa, identifica-se que os papéis dos diferentes atores representados pelo poder público, iniciativa privada, comunidades indígenas, turistas, e a sociedade civil organizada, deverão estar diretamente vinculados ao compromisso de criar estratégias de desenvolvimento regional que incorporem turismo em comunidades indígenas de forma organizada. Ou seja, cada ator deve desempenhar sua função de acordo com suas possibilidades. O

protagonista nesse contexto é o próprio indígena que deve fazer parte das discussões embrionárias e de gestão da atividade.

Diferentemente de outras modalidades turísticas, no *turismo indígena*, o tempo de planejamento requer atenção e preparação da comunidade para executar o que se pretende com a atividade, ou seja, promover uma experiência cultural com a hospitalidade necessária na composição do produto turístico. A organização social e de gestão, constituída internamente na comunidade indígena envolvida, deverá adquirir, por meio de parcerias com universidades, a capacitação necessária para planejar, organizar, realizar e avaliar todo o negócio empreendido.

Dessa forma, o que compete e se espera no envolvimento de atores externos ao segmento turístico indígena (agentes de viagens, operadores de turismo, gestores públicos, profissionais, entre outros) seja restrito ao apoio consultivo, já que a base deliberativa fica a cargo dos próprios indígenas. Assim, a função dos parceiros externos da atividade turística limita-se a escutar os anseios da comunidade indígena Kadiwéu, observando suas potencialidades e, ao mesmo tempo, gerando recursos e investimentos para que o *turismo indígena* seja, de fato, colocado em prática e projetado para que se alcance o sucesso almejado.

Como a cultura, a natureza e a tradição são consideradas fontes de atratividade para a atividade turística, pode-se avaliar que múltiplas são as opções para o desenvolvimento e fortalecimento do *turismo indígena*, em face da qualidade e da oportunidade do território e suas respectivas potencialidades. Entretanto, para que haja equilíbrio entre demanda (representada pelo indivíduo e sua motivação) e oferta (caracterizando a atratividade em determinado receptivo), o receptivo turístico deverá apresentar qualidade ao que será ofertado ao visitante, isto é, o destino turístico, mesmo localizado em uma comunidade tradicional, deverá manter o alinhamento entre equipamentos e objetos que demandem a oferta.

O respeito à alteridade e à identidade indígena é elementar para a composição do planejamento específico do receptivo turístico local. A participação da comunidade indígena no processo decisório, bem como no preparo de tudo o que for destinado à recepção turística, possibilitarão a minimização das interferências negativas e, conseqüentemente, vão se transformar numa projeção potencializadora positiva.

A partir da presente pesquisa, surgem novas demandas de observação científica para avaliar a continuidade do processo sugerido. Em termos de

encaminhamento serão aplicados projetos de extensão associado ao fomento de pesquisas acadêmicas envolvendo docentes e discentes de diversas áreas de conhecimento (letras, geografia, história, antropologia, informática, tecnologia, biologia, turismo, entre outras) a fim de buscar novos resultados do trabalho, tanto para validá-lo quanto para aplicar novos métodos ao contexto etnocultural indígena. Acredita-se que com o aprofundamento científico e qualificação das técnicas empregadas respeitando o contexto cultural do povo envolvido na produção do turismo, a atividade em questão, poderá ser consolidar como uma alternativa para o reconhecimento e promoção da cultural indígena brasileira.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, F. F. M. de. **Geologia da Serra da Bodoquena (Mato Grosso)**, Brasil. Boletim de Geologia e Mineralogia. Rio de Janeiro: Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), 1965, 01-96 p.
- ANDERSON, P. **Modernidad y revolución**. In: El debate modernidad e posmodernidad. Org. Nicolas Casullo. Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto, 1993.
- ANDRADE, J. V. **Turismo: fundamentos e dimensões**. 3. Ed. São Paulo-SP: Ática, 1998.
- BAHL, M. **Turismo: enfoques teóricos e práticos**. São Paulo: Roca, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Legados étnicos & Oferta turística**. Curitiba: Juruá, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Dimensão cultural do turismo étnico**. In: ANSARAH, M.G.dos R; PANOSSO NETTO, A. Segmentação do mercado turístico: estudos, produtos e perspectivas. Barueri – SP: Manole, 2009, p. 121-140.
- BANDUCCI JÚNIOR, A. **Turismo e antropologia no Brasil: estudo preliminar**. In: BANDUCCI JÚNIOR, A e BARRETO, M. Turismo e identidade local: uma visão antropológica. 2.ed. Campinas, SP: Papirus, 2002.
- BANDUCCI JÚNIOR, A.; MORETTI, E. C. (orgs). **Qual paraíso?: turismo e ambiente em Bonito e no Pantanal**. São Paulo: Chronos: Campo Grande: UFMS, 2001.
- BARBOSA LESSA, L.C. **Caráter cíclico do tradicionalismo**. Porto Alegre, 1983.
- BARRETTO, M. **Planejamento responsável do turismo**. Campinas: Papirus, 2005.
- BLOCH, M. **Pour histoirecomparée des sociétés européennes**. In: BLOCH, Marc. Mélanges historiques. Paris, Serge Fleury e Editions de TEHESS, 1983.
- BOISSEVAIN, J. **Revitalizing Rituals in Europe**. London: Routledge, 1992.
- BRAND, A. J. **Povos indígenas na região do Pantanal e do Cerrado: desenvolvimento participativo, universidades e pesquisa-ação**. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2007.
- BRASIL. **Constituição Federal (1988)**. São Paulo: Rideel, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre O Estatuto do Índio, Legislação, Brasília, FUNAI.

\_\_\_\_\_. Ministério do Turismo. **Plano Nacional do Turismo**: diretrizes, metas e programas- 2003 – 2007. Disponível em:  
<[http://institucional.turismo.gov.br//Plano\\_Nacional\\_do\\_Turismo.pdf](http://institucional.turismo.gov.br//Plano_Nacional_do_Turismo.pdf)>. Acesso em 25.05.2007, 13h01´.

\_\_\_\_\_. Ministério do Turismo (Mtur). **Plano Nacional do Turismo 2011 - 2014**. Disponível em: <[http://www.turismo.gov.br/turismo/o\\_ministerio/plano\\_nacional/](http://www.turismo.gov.br/turismo/o_ministerio/plano_nacional/)>. Acesso em 14.09.2011, 14h07´.

\_\_\_\_\_. Ministério do Turismo. **Turismo cultural**: orientações básicas. Disponível em:  
[http://institucional.turismo.gov.br/arquivos\\_open/diretrizes\\_manuais/TurismoCultural.pdf](http://institucional.turismo.gov.br/arquivos_open/diretrizes_manuais/TurismoCultural.pdf). Acesso em 01.03.2011, 15h.

\_\_\_\_\_. Ministério do Meio Ambiente. **Manual Indígena de Ecoturismo**. Programa-Piloto Ecoturismo em Terras Indígenas. MMA: FUNAI: OEA: SUDAM: PRODEAM, Brasília, 1997.

CANCLINI, N. G. **O patrimônio cultural e a construção imaginária do social**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, n.º 23, p. 95-111, 1994.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1982.

CARR, A. **Māori nature tourism businesses**: connecting with the land. In: BUIER, R.; HINCH, T. Tourism and indigenous people: issues and implications. U.S.A: Butterworth-Heinemann & Elsevier, 2007 (p.114-118).

CARVALHO, C. L. de. **Turismo, uma arma poderosa para incrementar o crescimento**. Revista do Instituto Brasileiro de Turismo. Atualidades n.23. Brasília: EMBRATUR, dez. 1999 p.2-15. XX.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**: a era da informação - economia, sociedade e cultura. V.2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CEBALLOS-LASCURAIN, H. **O ecoturismo como um fenômeno mundial**. In: KREG LINDBERG & DONALD HAWKINS (editores). Ecoturismo: um guia de planejamento e gestão. Tradução de Leila Cristina de M. Darin, São Paulo: Senac, 1995.

CLARK, R. **Moriori and Māori**: the origins of the first New Zealanders. Auckland University Press: Auckland, 1994.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2001.

\_\_\_\_\_. **Globalização, migrações, inclusão e exclusão: algumas reflexões.** In: ALMEIDA, M. G & CRUZ, B. N. Território e Cultura: inclusão e exclusão nas dinâmicas socioespaciais. Goiânia: UFG, 2009, p.10 - 25.

COHN, C. **Relações de diferença no Brasil Central.** Os Mebengokré e seus Outros. São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2006.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Políticas Indigenistas.** Disponível em: [http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=paginas&conteudo\\_id=5710&action=read](http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=paginas&conteudo_id=5710&action=read) . Acesso em: 12 de fevereiro de 2010, 23h34'.

CORIOLOANO, L. N. M.T. **O real e o imaginário nos espaços turísticos.** In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (orgs). Paisagem, imaginário e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. **O desenvolvimento na escala humana.** Disponível em: <[www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Luzia\\_Neide\\_Menezes.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Luzia_Neide_Menezes.htm)>. Acesso em: 8 set. 2008, 16h.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z.(orgs). **Geografia cultural:** um século (2). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

CRUZ, R.C.A. **Introdução à geografia.** São Paulo: Roca, 2001.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais.** São Paulo: EDUSC, 1999.

DIAS, R. **Planejamento do turismo:** política e desenvolvimento do turismo no Brasil: São Paulo: Atlas, 2003.

DUTRA, C. A. dos S. **Ofaié, morte e vida de um povo.** Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996.

EMBAIXADA DA NOVA ZELÂNDIA NO BRASIL. **Tudo sobre a Nova Zelândia.** Brasília – DF. Disponível em: <http://www.nzembassy.com>. Acesso: 29.07.2009, 09h44.

FARIA, I. F. de. **Território e territorialidades:** indígenas do Alto Rio Negro. In: BARTHOLO, R. SANSOLO, D. G., BURSZTYN, I. Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileira. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

\_\_\_\_\_. **Território e territorialidades:** indígenas do Alto Rio Negro. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.



\_\_\_\_\_. **Ecoturismo Indígena Território, Sustentabilidade e Multiculturalismo:** princípios para a autonomia. São Paulo, 204 p. Tese (Doutorado em Geografia Física) - Programa de Pós Graduação em Geografia Física, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.

FLORES, J. **Muita terra para pouco índio?** a formação de fazendas em território Kadiwéu (1950-1984). Dourados, 121 p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação Mestrado em História, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2009.

FONSECA, I. **Identidades e memórias em torno de uma mina:** o caso de Aljustrel. Madrid: Revista de Antropologia Iberoamericana, Ed. Electrónica. Vol 1. Num. 3. Agosto-Diciembre 2006. p. ii-xii. ISSN: 1578-9705.

FRIEDMAN, J. **O ser no mundo:** globalização e localização. In: FEATHERSTONE, M.(org). Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1999.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). Coordenação Regional de Mato Grosso do Sul. **Distrito Sanitário Especial Indígena e Indicadores de saúde.** Dourados: FUNASA, agosto, 2008.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. **Revista Brasil Indígena.** Ano I, n.º 4. Brasília: FUNAI, maio-jun/2002.

\_\_\_\_\_. **O índio hoje.** Disponível em <<http://www.funai.gov.br/indios>>. Acesso em: 04 de outubro de 2011, às 14h32´.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. **Para além da esquerda e da direita:** o futuro da política radical. São Paulo: UNESP, 1996.

\_\_\_\_\_. **A vida em uma sociedade pós-tradicional.** In: GIDDENS, A. et. alii. Modernização reflexível: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997.

\_\_\_\_\_. **Tradição.** In : O mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós. Tradução de Maria Luiza de A.Borges. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 47-60.

GIL FILHO, S. F. **Igreja Católica Romana:** fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. Curitiba, 232 p. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2002.

GODOY, R. W. de. **Direitos Sociais, Nacionalidade, Direitos Políticos e Partidos Políticos**. São Paulo: Método, 2010.

GOMES, A. M. S. & WAKISAKA, M. L. Y. **Saberes “invisíveis” na cidade**: da segregação socioespacial étnica à construção da justiça ambiental. In: ALMEIDA, M. G & CRUZ, B. N. Território e Cultura: inclusão e exclusão nas dinâmicas socioespaciais. Goiânia: UFG, 2009, p.139 - 151.

GOODEY, B. **Interpretação e comunidade local**. In: MURTA, S. M. & GRÜNEWALD, R. de A. Os índios do descobrimento: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL. SECRETARIA DE ESTADO DE MEIO AMBIENTE, DO PLANEJAMENTO, DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA. **Caderno Geoambiental**. Campo Grande: SEMAC. Disponível em <http://www.semac.ms.gov.br/index.php?inside=1&tp=3&show=5775>. Acesso em 27 de julho de 2010, às 09h23´.

GRÜNEWALD, R. de A. **Turismo e o “resgate” da cultura Pataxó**. In: BANDUCCI Jr, A.; BARRETO, M. (Org.). Turismo e Identidade Local. Uma visão antropológica. São Paulo: Papirus, 2001.

\_\_\_\_\_. **Os índios do descobrimento**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

\_\_\_\_\_. **O povo Atikum**. Paraíba: Universidade Federal da Paraíba, 1998. Disponível em: <http://www.pegue.com/indio/atikum.htm>. Acesso em 30.11.2009, 18h27´.

GUERRA, T. e GUERRA, J. T. **Novo dicionário geológico-goeomorfológico**. 3 ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2003.

HAESBAERT, R. **Identidades territoriais**. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

\_\_\_\_\_. **Da desterritorialização à multiterritorialização**. In: Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR. vol. III. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001.

\_\_\_\_\_. **Concepções de território para entender a desterritorialização**. In: SANTOS, M. (org). Território territórios. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia: UFF: AGB, 2002.

\_\_\_\_\_. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANDLER, R & LINNEKIN, J. **Tradition, genuine or spurious**. In: Journal of America n Folklore n. 385, v.97, 1984.

HARAWIRA, W. **Te Kawa o Te Marae**: a guide for all marae visitors. Auckland-NZ: Reed Publishing, 2005.

HENDERSON, J; BELLAMY, P. **Democracy in New Zeland**. Christchurch: Macmillan Brown Press, 2006.

HOBSBAWM, E. & RANGER, T. **The invention of Tradition**. United Kingdom: Cambridge University Press: Canto, 1992.

\_\_\_\_\_. **A invenção das tradições**. 4 ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2006.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA).

**Programas e Projetos**. Disponível em:

[http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=section&layout=blog&id=6&Itemid=59](http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=6&Itemid=59). Acesso em 12.09.2010, 12h46´.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Indicadores Conjunturais de 2011**. Disponível em

<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/pesquisas/indicadores.php>. Acesso em 29 de agosto de 2011, 19h32´.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos Indígenas do Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. Disponível em

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kadiweu> Acesso em 25 de abril de 2011, 12h56´.

JESUS, D. L. **A transformação da Reserva Indígena de Dourados-MS em território turístico**: valorização sócio-econômica e cultural. Dourados, 172 p.

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós Graduação Mestrado em Geografia, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Dourados, 2004.

KLINK, J. J. **A cidade-região**: regionalismo e reestruturação produtiva no grande ABC paulista. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. 225p.

LEFEBVRE, H.. **O direito à cidade**. São Paulo: Ed. Moraes, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

LIJPHART, A. **Modelos de democracia**: desempenho e padrões de governo em 36 países. Tradução de Roberto Franco. Rio de Janeiro: Civilização Cultural, 2003.

LIMA, M. G. S. B; PEREIRA, V. A. **A pesquisa etnográfica**: construções metodológicas de uma investigação ISBN: 9788574633756. In: VI Encontro de Pesquisa em Educação da UFPI, 2010, Teresina. Anais do VI Encontro de Pesquisa em Educação da UFPI. Teresina : EDUFPI, 2010. p. 1-13.

LÖWEN SAHR, C. L. **Povos tradicionais e territórios sociais**: reflexões acerca dos povos e das terras de faxinal do bioma mata com araucária. III Simpósio Nacional de Geografia Agrária – II Simpósio Internacional de Geografia Agrária. Presidente Prudente, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os “mundos faxinalenses” da floresta com araucária do Paraná**: racionalidades duais em comunidades tradicionais. Ponta Grossa: Terr@Plural, 2 (2): 213-226 , jul./dez., 2008.

MANGOLIM, O. **Povos indígenas no Mato Grosso do Sul**: viveremos por mais 500 anos. Campo Grande: Conselho Indigenista Missionário Regional de Mato Grosso do Sul, 1993.

MARTINS, G. R. **Breve painel etno-histórico do Mato Grosso do Sul**. Campo Grande-MS: UFMS/FNDE, 1992.

MCINTOSH, A. J. & RYAN, C. **The market perspective of indigenous tourism**: opportunities for business development. In: BUILER, Richard; HINCH, Tom. Tourism and indigenous people: issues and implications. U.S.A: Butterworth-Heinemann & Elsevier, 2007 (p.74-83).

MORETTI, E. C. **Pantanal, paraíso visível e real oculto**: o espaço local e o global. Rio Claro-SP. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós Graduação Doutorado em Geografia, Universidade Estadual Paulista (UNESP), 2001.

MORIN. A. **Pesquisa-ação integral e sistêmica**: uma antropologia renovada. Rio de Janeiro. DP&A. 2004.

NEW ZEALAND. Ministry of Education. **Education Initiatives**. Disponível em: <http://www.minedu.govt.nz/theMinistry/EducationInitiatives.aspx>. Acesso em 10.08.2011, 13h29´.

\_\_\_\_\_. New Zealand Māori Tourism Council. **ITOC Profile**. Disponível em: <http://www.itoc.org.nz/about.asp>. Acesso em 11.05.2011, 09h11´.

\_\_\_\_\_. Ministry of Māori Development - Te Puni Kokiri. **Māori Potential Approach**. Disponível em: <http://www.tpk.govt.nz/en/about/mpa/>. Acesso em 30.08.2011, 17h43´.

\_\_\_\_\_. Ministry for The Environment - Manatū Mo Te Taiao. **Natural Environment.** Disponível em: <http://www.mfe.govt.nz/publications/biodiversity/>. Acesso em 16.07.2011, 14h51'.

\_\_\_\_\_. Te Ture Whenua Māori Act. **New Zealand Legislation.** Acesso em: <http://www.legislation.govt.nz/act/public/1993/0004/latest/DLM289882.html>, Acesso em 22.02.2011, 14h43'.

\_\_\_\_\_. Statistics New Zealand Tatauranga Aotearoa. **Our structure and values.** Disponível em : [http://www.stats.govt.nz/about\\_us/our-structure-and-values.aspx](http://www.stats.govt.nz/about_us/our-structure-and-values.aspx). Acesso em: 28.03.2011, 11h56'.

OLIVEIRA, S. G. G. de; BRAND, A.; GUIMARÃES, L. A. M. **Vida e morte na cultura Guarani/Kaiowá.** Multitemas, Campo Grande: UCDB, 1998.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **A ONU e o meio ambiente.** Disponível em: <http://www.onu.org.br/a-onu-em-acao/a-onu-e-o-meio-ambiente/>. Acesso em: 17.09.2011, 22h32'.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Questão indígena em discussão na Conferência do Mato Grosso do Sul.** Disponível em <http://www.oit.org.br/content/quest%C3%A3o-ind%C3%ADgena-em-discuss%C3%A3o-na-confer%C3%Aancia-do-mato-grosso-do-sul>. Acesso em 24.11.2011, 22h32'.

PADILHA, S. **A arte como trama do mundo: corpo, grafismo e cerâmica Kadiwéu.** São Paulo, 218 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo, 1996.

PANOSSO NETTO , A. , SILVA, F. J. P., TRIGO, L. G. **Programa de Qualificação a Distância para o Desenvolvimento do Turismo: formação de gestores das políticas públicas do turismo.** Brasília: Ministério do Turismo, 2009.

PECHINCHA, M. T. S. **Histórias de admirar mito: Rito e História Kadiwéu.** Brasília, 202 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 1994.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). **Indicativos.** Disponível em: <http://www.pnud.org.br/home/>. Acesso em 07.07.2009, 23h54'.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, A. da R. **Sociedades Indígenas.** 5ª edição. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1995.

REDE DE SABERES. **A Desconstrução do conceito de propriedade**. Disponível em: <http://www.rededesaberes.neppi.org/pesquisas.php> . Acesso em 30.10.2010, 23h01´.

RIBEIRO, D. **O índio e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1979.

\_\_\_\_\_. **Kadiwéu**: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. Petrópolis: Vozes, 1980.

RIBEIRO, M. **Turismo comunitário**: relações entre anfitriões e convidados. In: ANSARAH, M.G.dos R; PANOSSO NETTO, A. Segmentação do mercado turístico: estudos, produtos e perspectivas. Barueri – SP: Manole, 2009, p. 107-120.

RICARDO, F. P. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil 2008**. Índios Kaiowá. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quem-somos>. Acesso em 27.11.2009, às 20h36´.

ROBINS, K. **Tradition and translation**: national culture in its global context. Londres: Routledge, 1991.

RODRIGUES, A. A. B. (organizadora). **Turismo e geografia**: reflexões teóricas e enfoques regionais. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L.(orgs). **Introdução a geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2003.

RYAN, C. **Some dimensions of Māori involvement in tourism**. In: BONIFACE, Priscilla; ROBINSON, Mike. Tourism and cultural conflicts. New York, USA: CABI BUPLISHING, 1998.

SAHLINS, M. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2007.

\_\_\_\_\_. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). Mana, abr. 1997, vol.3, no.1, p.41-73. ISSN 0104-9313.

SAHR, W.; LÖWEN SAHR, C. L. **A imagem turística cultural do planalto dos Campos Gerais**. In: DITZEL, C. H. M.; LÖWEN SAHR, C. L. (Orgs.) Espaço e cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais. Ponta Grossa: UEPG, 2001, p. 393-414.

SAMPAIO, C. A. C. **Turismo como fenômeno humano**: princípios para se pensar a socioeconomia e sua prática sob a denominação turismo comunitário. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005.

SANCHO, A; ORGANIZAÇÃO NACIONAL DO TURISMO (OMT). **Introdução ao Turismo**. São Paulo: Roca, 2001.

SANTOS, M. **Espaço e método**. 3.ed. São Paulo: Nobel, 1992.

\_\_\_\_\_. **O dinheiro e o território**. In: SANTOS, M. (org). Território territórios. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia: UFF: AGB, 2002.

SARTRE, J. P. **O Existencialismo é um Humanismo**. 3ª ed. Trad. Vergílio Ferreira, Lisboa: Editorial Presença, 1970.

SILVA, G. J. da. **Da terra seca à condição de índios “terra seca”**: os Atikum em Mato Grosso do Sul. Monografia (Especialização em Antropologia). Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Cuiabá, 2000.

\_\_\_\_\_. **A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984)**: memória, identidade e história. Dourados. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Dourados, 2004.

SILVA, G. M. P. da. **Coletânia de geografia de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: Secretaria de Estado de Educação (SED), 2009.

SILVANO, F. **Cartografar um passado para uma identidade metropolitana**. In: Património Metropolitano, Inventário Geo-referenciado do Património da Área Metropolitana de Lisboa: Universidade de Lisboa: Sistema Metropolitano de Informação Geográfica, Lisboa, 2002, p. 208-225.

SIQUEIRA JR. J. G. **Esse campo custou o sangue de nossos avós**: construção do tempo e espaço Kadiwéu. São Paulo, 1993. 290 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1993.

STATISTICS NEW ZEALAND TATAURANGA AOTEAROA (SNZTA). **Latests Statistics Sustainable Development**. Wellington - NZ. Disponível em <http://www.stats.govt.nz/contact-us/default.htm>. Acesso em: 29.07.2011, 10h44'.  
SUESS, P. **Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros**: ensaios de missiologia. São Paulo, 1995.

TAYLOR, C. **A política de reconhecimento**. In TAYLOR, C. (Org.) Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Partes I e II).

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez, 1996.

TOMMASINO, K. **Brasil 500 anos**: o avesso das comemorações. Londrina: Ed. TVCEM, ano 5, Nº14, 2000.

TÖNNIES, F. **Gemeinschaft und Gesellschaft**. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt, Wiss: Buchges, 1988.

TRANSPARENCY INTERNATIONAL. **The global coalition against corruption**. Corruption Perception Index. Disponível em: <http://cpi.transparency.org/cpi2011/results/>. Acesso em 23.10.2011, 21h38'.

TURISMO NATIVO. **Campanha**. Disponível em <http://www.turismonativo.org.br/campanha>. Acesso em 15.04.2011, 09h54'.

UNESCO. **Diversidade Cultural do Brasil**. Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2010.

\_\_\_\_\_. **Carta Internacional para a Conservação e Restauro dos Monumentos e Sítios Arqueológicos (Carta de Veneza 1964)**. Veneza: UNESCO – ICOMOS, 2007.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ (UFPR). **Sistema de Bibliotecas Teses, dissertações, monografias e outros trabalhos acadêmicos**. 2.ed. Curitiba: Ed. UFPR, 2007.

URRY, J. **O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas**. 3.ed. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 2001.

VERGARA, S. C. **Projetos e relatórios de Pesquisa em Administração**. São Paulo: Atlas, 2007.

VIANNA, C. **Os nós do “nós”**: crise e perspectiva da ação coletiva docente em São Paulo. São Paulo: Xamã, 1999.

VINHA, M. **Corpo-Sujeito Kadiwéu: jogo e esporte**. Campinas, 261 p. Tese (Doutorado em Educação Física) - Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2004.

WAITANGI TREATRY GROUNDS. **Waitangi souvenir guide**. Waitangi: Paihia, 2008.

WEBER, M. **Metodologia das Ciências Sociais**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1995 (v. 1 e 2).

WENCESLAU, M. E. **O índio Kaiyowá: suicídio pelo Tekohá**. São Paulo. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1994.



WHITFIELD, P. **The rough guide to Māori New Zealand:** discover the land and the people of Aotearoa. Auckland – New Zealand: Living Landscapes, 2008.

WHYTE, W. F. **Sociedade de esquina:** a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005. 390p.

ZYGADLO, F. K; et al. **Māori tourism:** concepts, characteristics and definition. Christchurch case study. Report number 36/2003. New Zealand, 2003.